DANO
BRUNO

# OPERE ITALIENE

I

# CINA DIN MIERCUREA CENUȘII



HUMANITAS

GIORDANO BRUNO (1548–1600), filozof italian, născut la Nola, în Regatul Neapolelui. Acuzat de erezie pe cînd era călugăr la mînăstirea dominicană San Domenico Maggiore, se exilează și trăiește succesiv la Geneva, Toulouse, Paris, Londra, precum și în cîteva orașe germane. Ține prelegeri la Universitățile din Toulouse și la Oxford, în care critică filozofia scolastică și pe Aristotel, intrînd în dispute cu mulți reprezentanți ai doctrinelor oficiale ale cîtorva Biserici (catolică, protestantă, anglicană). Revine în Italia, la Veneția, unde este acuzat de erezie de către Inchiziție. Procesul său, început chiar la Veneția și continuat la Roma, se încheie cu condamnarea sa la ardere pe rug, dusă la îndeplinire în anul 1600 la Roma.

OPERE: Dialoguri filozofice italiene (*Cina din Miercurea Cenușii, Despre cauză, principiu și unu, Despre infinit, univers și lumi, Alungarea bestiei triumfătoare, Cabala calului pegasian, Despre eroicele avînturi)*; comedia *Il Candelaio (Lumînărarul)*; *Ars memoriae*; *Poeme filozofice latine (De triplici minimo, De monade, De imenso).*

Sub patronajul
CENTRULUI INTERNAȚIONAL DE STUDII BRUNIENE
INSTITUTUL ITALIAN DE STUDII FILOZOFICE

GIORDANO BRUNO

# OPERE ITALIENE I

Ediție îngrijită de
SMARANDA BRATU ELIAN
după ediția critică bilingvă a lui
GIOVANNI AQUILECCHIA
Les Belles Lettres, Paris

Studiu introductiv de
[illegible]

BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României**
**BRUNO, GIORDANO**
**Opere italiene** / Giordano Bruno; ed. şi trad.: Smaranda Bratu Elian; studiu introductiv: Edgar Papu.
Bucureşti: Humanitas, 2002
7 vol.; 20 cm.
ISBN 973-50-0286-8

**Vol. 1: Cina din miercurea cenuşii** - 2002. - 308 p.
ISBN 973-50-0287-6

I. Bratu Elian, Smaranda (ed.; trad.)
II. Papu, Edgar (pref.)

821.131.1-96=135.1

GIORDANO BRUNO
*ŒUVRES COMPLÈTES*
Les Belles Lettres, Paris, 1994



ISBN 973-50-0286-8
ISBN 973-50-0287-6

# NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI INTEGRALE A OPERELOR ITALIENE ALE LUI GIORDANO BRUNO

Prezenta ediție își propune să ofere pentru prima dată cititorului român versiunea românească integrală a operelor italiene ale lui Giordano Bruno, ultimul și probabil cel mai mare și mai autentic filozof al Renașterii italiene. Seria va cuprinde, în volume distincte, cele șase dialoguri: *Cina din Miercurea Cenușii, Despre cauză, principiu și unu, Despre infinit, univers și lumi, Alungarea bestiei triumfătoare, Cabala calului pegasian, Despre eroicele avînturi,* și comedia *Lumînărarul* (reeditare a traducerii noastre apărute în anul 2000).

Am dorit să introducem întreaga serie prin studiul complet, limpede și înflăcărat al lui Edgar Papu, *Giordano Bruno. Viața și opera,* București, Fundația Regele Mihai I, 1947, nu numai deoarece continuă să fie proaspăt și cuceritor, dar și pentru că, pe această cale și prin el, vrem să aducem un omagiu acelor români, nu puțini, care au avut și au o contribuție inteligentă și pasionată la studiile bruniene și care l-au făcut cunoscut pe Bruno în România. Intervenția noastră asupra acestui text s-a redus la o aducere la zi a scriiturii, adică la armonizarea ortografiei, punctuației, a cîtorva expresii și a topicii, cu normele limbii române literare de astăzi.

Dintre cele șase dialoguri italiene, unul singur a apărut pînă acum în traducere românească sub titlul *Despre*

*cauză, principiu și unitate*, în „Colecția marilor gînditori italieni“, București, Societatea Română de Filozofie, 1941, în tălmăcirea și sub îngrijirea Ioanei Anin. Din respect și admirație pentru curajul acestei cercetătoare, ne propusesem ca în ediția noastră să oferim reeditarea acestui dialog. Dar, spre deosebire de studiul lui Papu, această versiune a îmbătrînit nu numai ca limbă ci și ca înțelegere și interpretare, deoarece — trebuie să o spunem pentru a nu știrbi meritul acestui pionierat — studiile dar mai ales edițiile operelor bruniene au făcut în ultimele decenii uriașe progrese. De aceea îi oferim cititorului o versiune nouă și a acestui dialog, pe care o sperăm mai corectă și mai apropiată de exegeza recentă. Respectul întreg pe care îl purtăm efortului Ioanei Anin se reflectă, dacă nu altminteri, în mărturisirea că am lucrat noua versiune cu tălmăcirea ei dinainte, care nu de puține ori ne-a făcut să reflectăm și ne-a ajutat.

Și o ultimă mărturisire: operele italiene bruniene sînt socotite printre textele cel mai greu de tradus din cultura italiană și, ca atare, pentru orice traducător ele sînt o mare provocare: pentru că stilul său este bogat în registre, de multe ori eliptic, și, în pofida vechimii, extraordinar de tînăr și de neconformist; pentru că Bruno împletește în el proza cu teatrul și cu poezia, împănînd discuțiile cu numeroase poeme, proprii sau ale altora, în italiană sau în latină; pentru că, asemeni multor filozofi de dinaintea lui Newton, contopește, în mod tulburător, filozofia cu alte domenii ale cunoașterii care pentru omul modern sînt distincte și au metodologii și terminologii proprii; pentru că gîndirea lui operează în egală măsură cu raționamente, cu intuiții și cu dezlănțuiri ale imaginației poetice. Am înfruntat această provocare cu patima pe care o merită. Sperăm ca ceva din ea să străbată pînă la cititor.

S.B.E.

# GIORDANO BRUNO
# VIAȚA ȘI OPERA

## *Viața*

Giordano Bruno, ultimul și cel mai de seamă filozof al Renașterii, rămîne consacrat, printre altele, drept creatorul panteismului modern, potrivit căruia materia universală se află animată de un spirit ce sălășluiește chiar înlăuntrul ei și se identifică cu ea. Deși, mai tîrziu, panteismul a fost dezvoltat pe o altă cale, și cu mai multă rigoare în raționamente, de către Spinoza, numele cugetătorului italian evocă inițiativa genială a acestei vederi în filozofia ultimelor veacuri. Dar nu numai ideea panteistă, ci și alte elemente importante, care intră în patrimoniul cugetării europene de mai tîrziu, cum ar fi accepția universului infinit și închipuirea monadelor, își au începutul în mintea marelui gînditor din Renaștere. De aceea, a ne ocupa de principalele probleme în legătură cu activitatea filozofică a lui Giordano Bruno înseamnă a ne coborî la una din sursele cele mai importante ale gîndirii moderne.

Pe adevăratul său nume Filippo Bruni, filozoful s-a născut la Nola, mică localitate de lîngă Napoli. El aparținea unei familii nobile, însă scăpătate, avînd ca părinți pe Giovanni Bruno, om de arme, și pe Frauliss Savolino. Dovedindu-se de o natură inegală, înclinată către extreme, fiul lor se lasă dominat cînd de cel mai pasionat entuziasm, cînd de o totală deprimare. Cu asemenea fire, și îndemnat numai de impulsul momentului, este firesc ca tînărul Filippo să fi fost ispitit la săvîrșirea anumitor acte, regretate la urmă, și care i-au fost fatale pentru tot restul vieții.

Probabil sub puterea unui atare entuziasm necugetat a intrat el, în vîrstă fiind numai de 16 ani, în mînăstirea San Domenico Maggiore de lîngă Napoli, care pe atunci era adevărata academie a filozofiei și teologiei tomiste. Aici primește în locul numelui de Filippo pe acela călugăresc de Giordano, adoptat tot restul vieții, și cu care a rămas cunoscut posterității. Acest prim pas greșit, făcut fără să posede încă o deplină cunoaștere de sine, i-a adus o parte din restriștile ce l-au urmărit în tot cursul existenței sale.

Curînd, poate, după ce a îmbrăcat rasa albă a fraților dominicani, sufletul său tînăr și neastîmpărat și-a dat seama că nu se află în locul care i se potrivește. Disciplina severă a ordinului monastic decide ivirea primului ferment de afirmare a unei atitudini proprii. El ajunge, cu încetul, a se face suspect în mînăstire printr-o comportare care nu era în totul adecvată preceptelor instituției unde intrase. Printre altele, după cum mărturisește el singur mai tîrziu, ar fi îndepărtat din celula sa orice imagine sacră, nepăstrînd decît un crucifix. Cum era firesc să se întîmple, faptul a atras asupră-i bănuiala unei eretice simpatii față de protestantism. Nu ne-a rămas nici un document intim privitor la transformările din conștiința lui Bruno în cursul anilor petrecuți între zidurile mînăstirii San Domenico Maggiore. Ne putem, însă, închipui că bogata ei bibliotecă a atras curiozitatea pasionată a tînărului și studiosului diacon și n-a fost străină de acele transformări. Printre alte cărți, biblioteca poseda lucrările lui Erasm, cunoscut pentru atitudinea sa de frondă împotriva dogmelor religioase. Deși Bruno însuși mărturisește că începutul conflictului ar fi pornit de la niște scrieri datorate autorului menționat, totuși orientările spirituale ale învățatului olandez nu sînt comune cu acelea pe care și le-a însușit mai tîrziu filozoful italian; însă nu ne e îngăduit să presupunem că adolescentul călugăr ar fi avut de pe atunci o preferință ideologică netă. De aceea putem deduce că, mai mult decît prin ideile sale, Erasm l-a atras prin temperamentul său. Originalitatea, ironia și sarcasmul maestrului din Rotterdam au răsunat într-o conștiință încă neformată, dar care va

dovedi mai tîrziu aceleași trăsături temperamentale. Pe lîngă aceasta, este imposibil ca Bruno să nu fi găsit în acea bibliotecă și alte cărți, care i-au frămîntat conștiința și i-au clătinat ignoranța de tînăr. Astfel, n-ar fi greșit să afirmăm că mînăstirea ascundea chiar între pereții săi primejdia care o va face să piardă pe noul adept.

Dar se pare că nu numai cărțile au contribuit la germinarea unei alte vieți în conștiința lui Bruno. Condiții tot atît de puternice se cuvin a fi căutate în propria-i natură. Senzualitatea sa meridională, cu care Bruno s-a luptat toată viața, trebuie, deopotrivă, ținută în seamă. În comedia sa de mai tîrziu, intitulată *Candelaio*, cruditatea expresiei și a situațiilor este atît de excesivă, încît ne reține de la îndemnul de a da exemple pentru a ne susține afirmația. În orice caz, din lectura ei, sîntem cu totul departe de a bănui că autorul ar fi fost vreodată călugăr. Nu putem presupune că Bruno și-ar fi ignorat această senzualitate în momentul deciziei de a păși pragul mînăstirii. Însă, în tinerețea sa entuziastă, s-a lăsat răpit un moment de avîntul generos al renunțării și al dăruirii. Și-a dat seama, apoi, că nu în felul ales își poate reprima pornirile firești, pe care le va combate, totuși, prin mijloacele unei etici personale.

În sfîrșit, oricare ar fi cauzele inadaptării sale la mediul monastic, Bruno părăsește San Domenico Maggiore în 1576, deoarece bănuielile de erezie se întețeau în jurul său. El fuge la Roma și se ascunde tot într-o mînăstire dominicană. Dar fiindcă nu lipsea mult să i se dea de urmă, Bruno scapă și de aci, îndreptîndu-se către nordul Italiei, după ce și-a lepădat straiele de călugăr. Îl găsim, astfel, la Noli, lîngă Genova, unde conduce un institut de copii și dă lecții de astronomie cîtorva tineri nobili. Dar nu stă mult nici în această localitate și pleacă la Torino. Apoi deodată își schimbă traiectoria, care-l mînă către exteriorul Italiei, și îl întîlnim, de astă dată, la Veneția. Informat, însă, că nu s-ar afla în siguranță nici în acest oraș, el se decide să plece în Franța. Abia ajuns pe pămîntul francez, la Chambery, i se aduce la cunoștință că n-ar fi oportun să-și mai continue călătoria în acea țară. Atunci își schimbă ruta, se îndreaptă către

Elveția și se instalează, în sfîrșit, la Geneva. Acest popas genevez va însemna pentru viața sa stadiul unei decepții mai amare decît cea încercată în mînăstire.

Nu este inutil a înfățișa atmosfera spirituală a Genevei, care pe acel timp era un fel de Romă a calvinismului. Trecuseră numai puține decenii de cînd fusese redactată acolo vestita *Confession de la foy...* (1536–1537), atribuită lui Farel și Calvin, care decreta drept autoritate unică *Cuvîntul lui Dumnezeu.* Această vedere a fost dezvoltată într-o a doua *Confession de foy* (1559), sancționată mai tîrziu de un sinod ecumenic calvin. În ea se află și articolul următor: „Întrucît cuvîntul lui Dumnezeu este regula oricărui adevăr, conținînd tot ceea ce este necesar pentru slujirea lui Dumnezeu și a mîntuirii noastre, nu este permis oamenilor, și nici chiar îngerilor, de a-l ajusta, de a-l diminua sau de a-l schimba. De unde urmează că nici vechimea, nici mulțimea, nici înțelepciunea omenească, nici judecățile, nici deciziile, nici edictele, nici decretele, nici consiliile, nici viziunile, nici miracolele, nu trebuie să fie opuse Sfintei Scripturi." Vedem astfel, cum, pentru o minte avîntată ca aceea a lui Bruno, se înalță, pe neașteptate, o opreliște întunecată și sinistră. În vreme ce catolicismul, mai larg, admitea și interpretările patristice, considerate drept revelații, rigidul fanatism calvin nu îngăduia nici cea mai îngustă contribuție a minții omenești. Totuși, fapt ciudat, cu toată antipatia pe care viitorul filozof, după cum arată de atîtea ori mai tîrziu, trebuie s-o fi avut față de doctrina calvină, există dovezi sigure, că el a îmbrățișat calvinismul.

S-ar crede că acest act a fost dictat tot de unul din momentele necugetate ale lui Bruno, ca și decizia anterioară de a se face călugăr, fapt ce se explică deopotrivă prin ignorarea confesiunii la care adera. Mai probabilă rămîne însă ipoteza unui simplu subterfugiu formal, necesar pentru a pătrunde în anumite cercuri ale orașului. Deși negată de el, trecerea lui Bruno la calvinism trebuie să se fi produs într-adevăr, fiindcă ea este confirmată de două fapte. În primul rînd rămîne cert amănuntul că el s-a înscris ca student la universitatea din Geneva. Dar încă din 1559 exista

în acel oraș o *Confession de foy des Escholiers*, la care erau obligați să subscrie toți profesorii și studenții Academiei geneveze. Între altele, în acea „Mărturisire de credință a școlarilor" se găsesc următoarele: „Îndeobște resping toate modalitățile care au fost introduse pentru slujirea lui Dumnezeu fără autoritatea cuvîntului său, așa cum sînt toate ceremoniile papalității". Prin urmare, orice student al acelei universități nu putea fi primit ca atare dacă, o dată cu abjurarea catolicismului, nu îmbrățișa calvinismul. În al doilea rînd, se știe că Bruno a fost excomunicat mai tîrziu de către autoritățile bisericii calvine, fapt care nu s-ar fi putut produce dacă el n-ar fi făcut parte efectiv din acea comunitate religioasă. După cîte știm despre firea fostului călugăr, nu este greu să înțelegem că atmosfera îi devine tot mai apăsătoare, pînă în momentul cînd atacă în scris pe unul din profesorii săi, Anthoyne de la Faye. Legile aspre ale teocrației geneveze au recurs, pentru acel simplu fapt, la o sancțiune exemplară, aruncarea îndrăznețului în temniță. Deși, în felul acesta, este constrîns să retracteze cele scrise, Bruno nu mai poate rămîne mult acolo și părăsește Geneva. Astfel, după trista experiență încercată în cetatea calvină, îl vedem iarăși bătut de vîntul pribegiei.

Bruno nu mai șovăie, de astă dată, să ia calea Franței. El ajunge să se stabilească la Toulouse, unde predă cursuri la universitatea orașului; acolo interpretează, timp de doi ani, texte din Aristotel. Totodată, după dezastruoasa încercare avută în Geneva calvină, Bruno caută să se apropie iarăși de catolicism. Cercurile catolice sînt gata pentru o împăcare, dar numai cu condiția ca el să reintre în mînăstire. Tînărul magistru de filozofie nu se poate decide la aceasta, însă nu-și pierde speranța unei concilieri cu biserica pe care o părăsise. El rămîne în Toulouse ceva mai mult de doi ani, în cursul cărora atmosfera cordială a orașului, precum și succesul său la prelegerile universitare, îl vindecă întrucîtva de amărăciunea cu care îl lăsase Geneva. Întărit sufletește, el devine sigur de începutul maturizării sale și, în această stare de conștiință, Bruno se vede capabil să-și încerce norocul chiar în capitala Franței.

Astfel, pe la 1582, Giordano Bruno se află instalat la Paris, unde în curînd reușește să cîștige favoarea regelui Henric III, căruia îi dedică una dintre primele sale lucrări, *De umbris idearum*. Încă dinainte de venirea sa aci el se pasionează de mnemotehnică sau știința memoriei, al cărui maestru fusese în Evul Mediu filozoful spaniol Raimundus Lullus (Ramon Lull). Deși preocupările sale în legătură cu această disciplină, la modă pe atunci, n-au nici o legătură cu miezul adevăratei sale filozofii de mai tîrziu, ele au deșteptat, totuși, un remarcabil interes la contemporanii săi. Știința memoriei se pare că ar fi fost o veche patimă a lui Bruno, încă de pe cînd se afla în mînăstire; după cum ni se relatează, într-o scurtă ședere la Roma din acea vreme el ar fi recitat în fața papei Pius V un psalm în limba ebraică, memorizat prin mijloacele mnemotehnice pe care și le însușise parțial încă de pe atunci. Lucrările sale de mnemotehnică sînt *Ars memoriae* și, în directă legătură cu Lullus, *De compendiosa architectura et complemento Artis Lulli*. Tot în acest timp scrie și comedia intitulată *Candelaio*, de care am amintit la început. Activitatea tînărului filozof atrage interesul lui Henric III, ce-i arată multă simpatie și chiar îl trimite cu niște scrisori la ambasadorul său la Londra, marchizul Michel de Castelnau de Mauvissière.

Ajuns la Londra, Bruno are fericirea să găsească în marchizul de Castelnau un om de o vastă cultură și de largă înțelegere umană. Ambasadorul francez nu întîrzie să-l introducă în cercurile elitei londoneze. Popasul lui Bruno la Londra este cel mai norocos din întreaga sa carieră filozofică, fiindcă aici redactează el scrierile sale capitale, cunoscute sub numele de *Dialoguri italiene*. Aceste dialoguri, concepute în italienește, sînt următoarele: *Cena de le ceneri*; *De la causa, principio et uno*; *De l'infinito, universo e mondi*; *Spaccio de la bestia trionfante*; *Cabala del cavallo pegaseo* și *De gli eroici furori*. Renumele său ajunge pînă la vestita universitate din Oxford, care îl cheamă să țină prelegeri. El nu întîrzie să dea curs invitației și se duce să expună la acea universitate o parte din ideile sale psihologice și astronomice. Dar în curînd Bruno se ciocnește de vechea men-

talitate medievală a profesorilor din Oxford, pe care filozoful îi privește ca pe niște barbari. Invitat să ia parte la o dispută publică, ce se ținea în capela universității, în cinstea prințului polonez Laski, Bruno ajunge să indispună peste măsură corpul academic al acelei citadele universitare. După cum ni se relatează, el reduce de paisprezece ori la tăcere pe adversarii săi. Din acel moment șederea la Oxford îi devine penibilă și el trebuie să părăsească orașul. Se reîntoarce la Londra, însă nu mai rămîne mult nici aci, luînd înapoi drumul Parisului.

Cei doi ani și jumătate petrecuți în Anglia au fost de o fecunditate fără precedent. Pe lîngă menționatele dialoguri italiene, el mai publică între timp și unele lucrări mnemotehnice ca *Triginta sigillorum explicatio* și *Sigillus sigillorum.* Cu toată această excepțională producție, care presupune o stare de liniște și de mulțumire, se crede, după propriile sale mărturii, că filozoful nu s-a simțit bine în Anglia. Faptul ar părea cu atît mai surprinzător, cu cît, pe lîngă solicitudinea distinsului Castelnau, Bruno își atrăsese și simpatia aristocrației britanice. El leagă acolo prietenie cu unele din spiritele cele mai ilustre ale epocii, cum ar fi poetul Philip Sidney; ba ajunge chiar pînă în fața tronului Elisabetei, pe care o celebrează, într-o scriere a sa, sub numele de Amfitrite, regina mărilor. Explicarea apăsării sufletești, încercată de Bruno în Anglia, trebuie aflată mai întîi în propria-i fire, veșnic nemulțumită. Dar ea mai poate fi deslușită și prin sensibilitatea sa de meridional cultivat, ce cutreierase în tinerețe orașele Renașterii italiene, față de care aspectele civilizației engleze a timpului i se păreau prea reduse.

Bruno se reîntoarce, așadar, la Paris. Ca și în timpul primei sale șederi aici, el încearcă din nou o apropiere de catolicism. Dar condiția pusă — veșnic aceeași —, adică reintrarea în mînăstire, nu poate fi acceptată și dorința sa rămîne iarăși în suspensie. Între timp, în activitatea sa filozofică de la Londra, gîndirea i se precizează în tot ceea ce are ea mai de preț. Această gîndire se situa într-un contrast ireductibil față de orientările cercurilor aristotelice din Paris, cu care el intră în conflict. Astfel, Bruno se vede pus în si-

tuația de a părăsi și capitala Franței. După ce experiențele sale spirituale în Elveția, Franța și Anglia fuseseră consumate, îi mai rămînea filozofului o singură rezervă, Germania.

Deși gîndul împăcării cu catolicismul nu-l părăsise încă, spera totuși o mai largă posibilitate de dezvoltare a ideilor sale în mediul bonom și liberal al protestantismului german. Dar și șederea sa în Germania începe în condiții furtunoase, datorită, în mare parte, naturii sale independente și violente. Astfel, la Marburg, fiindcă i se refuză dreptul de a ține cursuri, Bruno are cu rectorul universității o altercație serioasă, după care trebuie să părăsească orașul. La Wittenberg se simte mai bine și poate chiar să rămînă doi ani, însă, spre nenorocul său, după acest interval, vine la putere, în fruntea orașului, fracțiunea calvină, față de care el nutrea o adevărată repulsie; se decide deci să plece și de aici. Mai înainte de a părăsi localitatea, într-o *Oratio valedictoria* — cuvîntare de rămas bun — Bruno face elogiul acelei culturi, din care ieșise un Cusanus, un Paracelsus și un Copernic. În sfîrșit, după scurte popasuri la Praga și la Helmstedt, orașe catolice, filozoful se oprește la Frankfurt, unde se ocupă mai mult cu editarea manuscriselor sale. În cetatea de pe Main văd lumina tiparului operele care aparțin ultimei perioade din activitatea sa filozofică. Acestea sînt trei poeme filozofice latine: *De triplici minimo*, *De monade* și *De immenso*[1]. Într-însele se află reluate diferite idei, pe care Bruno le expusese în *Dialogurile italiene* de la Londra.

Tocmai cînd Bruno trăia asemenea momente de disponibilitate la Frankfurt, nu se știe din ce motive este nevoit să părăsească localitatea. După cît se cunoaște, magistratura orașului n-ar fi privit favorabil, încă de la început, șederea lui acolo. Între timp primește și fatala invitație a tînărului nobil Giovanni Mocenigo, de a se întoarce în

---

[1] Adevăratele titluri, mai lungi, ale acestor lucrări sînt următoarele: *De triplici minimo et mensura*; *De monade, numero et figura* și *De immenso et innumerabilibus.*

Italia, și anume la Veneția. Gîndul la țara sa, adăugat speranței de împăcare cu catolicismul, îl îndeamnă să asculte ademenirea reintrării în patria îndelung părăsită. Nădăjduind repaosul, de care avea nevoie, Bruno aleargă, fără să știe, către flăcările rugului, ce-l vor mistui. În drum spre Italia, mai face un scurt popas la Zürich, care va însemna adevăratul rămas bun luat străinătății.

Ajuns la Veneția, el rămîne să-l inițieze pe Giovanni Mocenigo în știința mnemotehnicii și în alte idei ale sale. În același timp, Bruno începe să reflecteze tot mai serios la posibilitatea unei împăcări cu biserica romană. Plănuiește să dedice o lucrare a sa Papei și chiar să repudieze sau să amendeze o parte din scrierile sale, ce păreau a nu fi de acord cu catolicismul. Dar tocmai cînd gîndea la aceste lucruri, el se vede denunțat Inchiziției din Republica Serenissimă de însuși Mocenigo, frămîntat între timp de scrupule religioase pentru ospitalitatea ce i-o oferise. Ba chiar mai mult, pînă cînd organele competente vor veni să-l aresteze, tînărul sicofant îl ține închis în propria sa casă pe nefericitul filozof, care-și dă deodată seama că azilul trădător îi devenise temniță[2]. Motivele denunțului erau cuprinse atît în unele cuvinte privitoare la dogmă și la religie, pe care Mocenigo pretinde că le-ar fi auzit din gura lui Bruno, cît și în anumite idei expuse în textele publicate. În fața tribunalului clerical, filozoful își mărturisește credința catolică, pe care totdeauna ar fi păstrat-o în adîncul conștiinței. Totodată, cu destulă îndemînare, el arată că ideile sale n-ar contrazice întru nimic dogmele Bisericii și că el ar fi exprimat numai prin alte simboluri adevărurile fundamentale, ce sînt comune și creștinismului. Deși, la examen cri-

---

[2] După o depoziție a lui Bruno în fața tribunalului venețian, se pare că Mocenigo, în realitate, ar fi exercitat un șantaj asupra sa, cu scopul ca filozoful să rămînă a-l instrui mai mult decît le-a fost convenția. Fiindcă Bruno, care trebuia să se întoarcă la Frankfurt pentru a-și tipări acolo o nouă lucrare, n-a vrut să se lase exploatat, învățăcelul, folosindu-se de unele afirmații ale maestrului, a recurs la actul său josnic.

tic mai atent, nu se știe dacă apărarea lui Bruno rămînea în picioare, poate că pînă la urmă ar fi reușit să se descurce, dacă nu se sesiza între timp Inchiziția romană, care i-a cerut extrădarea. După o oarecare ezitare, guvernul venețian se decide să-l predea pe captiv autorităților papale.

Filozoful este transportat la Roma și aici închis în temnița Sfîntului Oficiu. În acea vestită închisoare romană se afla prizonier de mai multă vreme, tot pentru ideile sale, celălalt mare filozof italian al timpului, mai tînăr decît Bruno, Tommaso Campanella. Poate Campanella nu face aluzie numai la sine cînd, într-un frumos sonet al său, afirmă că după cum corpurile grele tind către centrul pămîntului și după cum nevăstuica aleargă aproape singură în gura monstrului — a șarpelui ce o va devora — tot astfel orice iubitor de adevăr cade, în mod fatal, în întunericul de temniță al Sfîntului Oficiu. Aici rămîne închis Bruno timp de opt ani, audiat de mai multe ori, în care interval i se tot amînă sentința. Amănunte nu prea se cunosc fiindcă actele procesului de la Roma au dispărut, nu se știe prin ce împrejurare, din arhivele pontificale. Judecătorii, printre care viitorul cardinal Bellarmino, s-au arătat cu mult mai severi decît cei de la tribunalul din Veneția; dar și intransigența lui Bruno a fost mai mare.

Se știe numai că i s-a cerut să retracteze opt puncte din scrierile sale, iar filozoful tot de atîtea ori a refuzat. La acuzația de erezie Bruno răspundea că eretică ar fi interpretarea pe care judecătorii o dau textelor sale. El și-a redactat în mod special apărarea, ce voia s-o supună direct Papei. După cîte se știe, această pledoarie proprie, deși deschisă, n-a fost citită. În sfîrșit, dovedindu-se zadarnică orice nouă încercare de a-l aduce pe filozof la pocăință, în ziua de 9 Februarie 1600 i se anunța sentința. Bruno este predat autorităților civile, adică guvernatorului Romei, cu rugămintea ipocrită, cum se obișnuia în asemenea împrejurări, de a fi tratat cu blîndețe și fără vărsare de sînge. La aceasta se spune că filozoful ar fi răspuns cu demnitate și indignare: „Poate că vă temeți mai mult voi, care dați sentința, decît eu, care o primesc.“ În ziua de 17 Februarie 1600

Giordano Bruno este ars pe rug în locul ce se numește și astăzi Campo dei Fiori. După relatările martorilor, el și-ar fi îndurat martiriul cu un curaj excepțional, sigur de adevărul din gîndul său, cu care murea. Astfel se încheie una dintre cele mai patetice și mai frămîntate vieți trăite vreodată de un filozof.

Din portretul său fizic, care ne-a rămas, se vede chipul unui tînăr frumos dar întunecat. Înclinarea capului destăinuiește starea abătută a unei ființe consumată de gînduri. Ochii săi mari, obosiți, melancolici, par a nu vedea nimic în fața lor, fiind absorbiți de universul lăuntric din cugetul său. Astfel se înfățișa marele Giordano Bruno, al cărui tragic sfîrșit se afla scris în el însuși.

## *Introducere în studiul operei*

### Bruno și sincretismul

Mai înainte de a interpreta ideile filozofice ale lui Bruno, este necesar să procedăm la o introducere în opera sa. Dar în prealabil se cuvine a fi studiate anumite puncte, prin cunoașterea cărora sîntem abia în măsură să trecem la preliminarii. O asemenea introducere a introducerii alcătuiește obiectul preocupărilor din capitolul de față.

Revenind la primul proces al lui Bruno — cel venețian —, de unde ne-au rămas documente cu mult mai bogate decît de la ultimul dintre ele, ne oprim la felul cum filozoful a înțeles să se apere acolo. La Veneția Bruno a declarat că n-ar exista nici o disensiune între vederile sale și catolicism, numai că el exprimă prin alte simboluri dogmele Bisericii. Așa, bunăoară, Sufletul Lumii, considerat ca intrinsec Universului — relație ce susține universul animat al panteismului său — n-ar fi în fond decît ceea ce doctrina creștină numește Sfîntul Duh, adică tocmai acel aspect al Divinității, prin care ea se leagă de lumea creată. Mai tîrziu, la Roma, intransigența lui Bruno, declarînd că nu există nimic eretic în lucrările sale, pare a fi consecventă cu depo-

zițiile sale de la Veneția. Nu putem ști dacă în gîndul acuzatului această invocare a fost numai un pretext pentru a-și salvgarda cu orice preț construcția de cugetare sau dacă filozoful era într-adevăr de bună-credință. În ultimul caz poate că s-ar cere să ne revizuim convingerea asupra dezacordului dintre sistemul său de gîndire și Biserică. Repetatele încercări făcute de el pentru a se apropia de catolicism vin să confirme această ipoteză. Faptul că nu era înclinat către viața monastică nu presupune și o separare generală de corpul catolicismului. Pe de altă parte însă, nucleul concepției sale infirmă ipoteza menționată, fiindcă panteismul monist nu poate fi în nici un caz o doctrină agreată de dualismul teologic[3]. Rămîne, astfel, un semn de întrebare în legătură cu ceea ce s-a petrecut în cugetul filozofului.

Avem însă toate temeiurile să afirmăm că o parte, cel puțin, din apărarea lui Bruno era cu totul sinceră. Și aici ne referim tocmai la identificarea, pe care o face el între Sufletul Lumii și Sfîntul Duh. Afirmația nu se situează în dezacord cu înclinația sa predilectă către spiritul identificărilor, atît de abundente în scrierile sale.

O dată cu aceasta părăsim punctul de plecare al apărării procesului sau mai curînd al relației sale cu catolicismul — amănunte ce vor fi studiate într-un capitol special, care tratează raporturile lui Bruno cu religia — și pășim către o altă problemă. Ceea ce ne preocupă, în momentul de față, privește o trăsătură esențială din felul de cugetare al filozofului, trăsătură aplicată, în cele din urmă, la discutarea originalității sale. Această problemă se leagă de factura

[3] Un filozof creștin din zilele noastre confirmă încă o dată atitudinea ireductibilă a catolicismului în această privință. El face următoarele afirmații deosebit de interesante: „Considerat din punct de vedere filozofic și religios, orice panteism este negarea, dintr-o rațiune sau alta, a creștinismului. Și orice negare a creștinismului se reduce, într-un fel sau altul, la panteism“ (A.Carlini, S. *Tommaso e il pensiero moderno* în *Giornale di metafisica*, A. II, Nr.1, Ianuarie 1947, p. 1).

*sincretică* a gîndirii bruniene, care a mai fost luată pînă acum în considerație. Conflictul din cugetele filozofilor între înclinația către coordonatele gîndirii laice și vechile dogme teologice nu este nou în cazul lui Bruno. El aparține aproape întregii Renașteri și mai cu seamă celei italiene. Bruno se rînduiește tocmai printre ultimii cugetători care au fost încercați de această frămîntare.

La conflictul amintit s-au găsit două soluții mai importante. Una se datorește filozofului padovan Pomponazzi, rămas celebru printre aristotelicienii Renașterii. El enunță acea idee legată de o duplicitate cu privire la noțiunea de adevăr. Admițîndu-se existența a două adevăruri, unul rămîne valabil pentru teolog, iar celălalt pentru filozof. Lipsa lor de acord dă naștere numai unei relații neutre de indiferență, deoarece ele acționează în domenii separate, care nu se întîlnesc niciodată. Dar mai înainte de ideea lui Pomponazzi asupra duplicității adevărului, Renașterea găsise o altă soluție menită să împace divergența dintre orientările gîndirii laice și dogmele teologice; aceasta este cunoscută sub numele de *sincretism.* Pluralității adevărurilor, postulată de filozoful din Padova, sincretismul îi opune pluralitatea de forme a aceluiași unic adevăr. Această doctrină se luptă totdeauna să caute fondul comun a două sau mai multe concepții deosebite.

Sincretismul, dezoltat în veacul XV în cadrul Academiei platonice din Florența, se află ilustrat îndeosebi de Marsilio Ficino și de Giovanni Pico della Mirandola. Primul dintre ei, în lucrarea sa intitulată *Theologia platonica,* se străduiește să arate miezul comun dintre concepția lui Platon și religia creștină. Între platonism și creștinism ar exista un acord perfect, de vreme ce filozoful grec este chiar precursorul lui Crist. Pico della Mirandola, la rîndul său, în lucrarea numită *Heptaples,* caută să interpreteze Biblia prin mijloacele Cabalei și ale neo-platonismului, doctrina lui Plotin. După cum se vede, sincretismul a debutat prin încercarea de conciliere a dogmelor creștine cu alte vederi religioase și cu diferite filozofii laice. Însă uneori s-a abătut de la punctul de plecare, excluzînd creștinis-

mul din interesul identificărilor sale. Tot Pico della Mirandola, bunăoară, într-o altă lucrare intitulată *De ente et uno*, caută să demonstreze fondul comun dintre filozofia platonică și cea aristotelică, înglobînd laolaltă cu ele și preceptele lui Moise. Dar exemplele amintite atrag, totodată, și necesitatea de precizare a distincției care există între sincretism și o altă metodă, cea *eclectică*. De aceea trebuie precizat că, în vreme ce eclectismul adună elemente de la diferite construcții de gîndire și le combină între ele, sincretismul caută să extragă din ele latura lor comună. Cicero, bunăoară, este un eclectic, pe cînd Marsilio Ficino și Pico della Mirandola sînt niște filozofi sincretici.

Sincretismul a avut un mare răsunet în tot timpul Renașterii, iar afirmația lui Bruno în fața judecătorilor clericali, că Sufletul Lumii ar fi tot una cu Sfîntul Duh, ne răsună acum, în lumina celor amintite, ca un ecou cunoscut. Dar mai înainte de a verifica acordul acestei idei cu factura generală a cugetării sale, trebuie să ne punem și altă întrebare. Este sincretismul o simplă tehnică, însușită de Bruno numai în virtutea momentului istoric pe care-l trăia, sau alcătuiește o trăsătură esențială din constituția gîndirii sale? Pînă a afla răspunsul la o asemenea întrebare în analizarea textelor sale, ne pot da unele sugestii, în această privință, și alte constatări mai generale. Momentul istoric al sincretismului se declară în Renașterea florentină, însă el se repetă deseori în cadrul cugetării italiene. Cu mult după epoca Renașterii, și în diverse vremuri, marii gînditori italieni s-au folosit, în chip deosebit, de elemente sincretice în creațiile lor.

Bunăoară Giambattista Vico, cel mai de seamă filozof din veacul XVIII, găsește că ar exista un fond spiritual comun la anumite manifestări istorice din locuri și timpuri deosebite. Astfel, el descoperă, primul, identitatea de mobile care animau atît pe profeții biblici cît și pe augurii păgîni[4]. Mulțu-

[4] Pentru a fi mai exacți, trebuie să precizăm că Vico este numai primul gînditor care valorifică această idee fără a fi propriu-zis

mită acestor interpretări sincretice a putut Vico să grupeze diferitele forme de manifestări istorice în tipuri și să fundeze filozofia istoriei. În vremea noastră un Benedetto Croce reprezintă momentul de conciliere al idealismului cu pozitivismul, vechile curente rivale din veacul XIX. Activitatea lui Croce s-a manifestat îndeosebi pe planul esteticii, unde a găsit substratul comun ce unește punctul de vedere pozitivist al formei cu cel idealist al conținutului. Predilecția generală către identificări din structura gîndirii crociene dezvăluie aceeași tendință specifică și altor filozofi italieni. În sfîrșit, în mai mică măsură, un Giovanni Gentile descoperă apropierea dintre idealism și intuiționism sau Armando Carlini dintre idealismul gentilian și realismul neo-tomist. Sincretismul apare, astfel, destul de frecvent în făgașul gîndirii italiene. Faptul nu ne îndrituiește la concluzii dogmatice, dar el ne arată totuși că merită să reflectăm asupră-i. Aplicat în mod special la fenomenul cugetării lui Bruno, nu este riscant să gîndim că sincretismul poate fi mai mult decît o simplă injoncțiune a momentului istoric trăit de filozof.

Ca și în cazul înaintașilor din Academia platonică de la Florența, cît și al filozofilor italieni mai noi, sincretismul brunian presupune o erudiție dintre cele mai hrănite. Îndeobște orientarea sincretică pare să se rînduiască printre modalitățile marii erudiții filozofice. Iată, bunăoară, cunoștințele, pe care *Dicson*, personaj al dialogului *De la causa, principio et uno*, le are în legătură cu speculațiile agnostice asupra infinitei substanțe divine: „Prin urmare, din substanța divină, atît prin faptul că este infinită cît și prin aceea că este foarte depărtată de efectele ce sînt ultimul termen din cursul facultății noastre discursive, nu putem cunoaște nimic decît în chipul vestigiului, cum spun agnosticii, al efectului depărtat cum spun peripateticienii, al

---

descoperitorul ei. Paternitatea ideii în discuție se cuvine a fi atribuită lui Spinoza (*Tractatus Theologico-politicus*, §1: „*Certum est, hoc nomen etiam in bonam sumi, et quos gentiles solebant vocare auguros et divinos, veros fuise prophetas*“.)

învelișurilor cum spun cabaliștii, al spinărilor sau dosului cum spun talmudiștii, al oglinzii, umbrei și enigmei cum spun apocalipticii."[5] O asemenea pasiune de a surprinde, sub simboluri variate, fondul comun al diferitelor doctrine, întreprindere susținută printr-un bogat aparat de erudiție, este foarte adesea raportată la propria sa concepție. În felul acesta caută filozoful să afle multiplele avataruri ale ideilor sale de bază. Intelectul Universal, care la Bruno se confundă cu amintitul Suflet al Lumii, este descoperit același în diferitele-i apariții din istoria cugetării. Discutarea lui atrage o măreață îmbrățișare a gîndirii omenești: „Acesta este numit de către pitagoricieni *motor* sau *mișcător al universului*... de către platonicieni *faurul lumii*... E numit de către magi *prea rodnicul în semințe* sau *semănătorul*... Orfeu îl numește *ochiul lumii*... De către Empedocle este chemat *distingătorul*... Plotin îi spune *părinte* sau *zămislitor*... De către noi e numit *meșter lăuntric* (artefice interno)"[6]. Mai lipsea să adauge ceea ce a afirmat în fața tribunalului venețian, adică faptul că acest meșter lăuntric ar fi tot una cu Sfîntul Duh al religiei creștine. Fiecare simbol menționat se leagă de cîte o singură funcțiune a principiului lumii, care le presupune pe toate celelalte în mod latent.

În sfîrșit, nu trebuie să trecem cu vederea o altă încercare sincretică, aceea de a reduce la unitate politeismul cu monoteismul. Aici Bruno dovedește, ca atîția oameni din Renaștere, că are cunoștință de acea străveche știință secretă sau inițiatică — manifestată, printre altele, în misterele orfice și în deosebite doctrine ale Orientului — ce s-a perpetuat subteran de-a lungul veacurilor, ieșind numai în răstimpuri la suprafață. Potrivit sugestiilor date de menționata sursă, filozoful declară că zeitățile păgîne nu sînt în realitate multiple, ci ele se contopesc în una și aceeași Divinitate; iar aceasta din urmă primește numai diferite numiri în acord cu variatele sale atribuții: „Divinitatea în mare

---

[5] *De la causa, principio ed uno* în *Opere italiane*, I, (*Dialoghi metafisici*). Ed. *Giov. Gentile*, II, Bari, Laterza, 1925, p. 176.
[6] *Idem*, p. 179.

a fost numită Neptun, în soare Apollo, pe pămînt Ceres, în deșerturi Diana..." Totodată, monoteismul ebraic n-ar fi original la Moise, fiind adoptat de acesta de la egipteni. Astfel, ideea Divinității unice exista și în Egipt, dar avea un „nume inefabil"[7], de unde se desprind apoi tot mai multe nume accesibile omului; urmînd anumite direcții simbolice, zeitățile sporesc pînă la numărul infinit al speciilor. Ele, însă, se reduc la aceeași unică Divinitate originară. Această identificare a politeismului cu monoteismul capătă o deosebită importanță în lumina propriei sale concepții, unde el caută să acorde viziunea universului multiplu cu fondul unității aflător în el. Teoria monadelor infinite, ce va fi considerată într-un capitol viitor, se reduce la principiul unei superioare și unice monade a monadelor, care este însuși Dumnezeu sau Universul.

Plecînd de la modalitatea în care Bruno a înțeles să se apere în procesul de la Veneția, trecînd apoi la omogenitatea ce pare să lege unele aspecte ale cugetării italiene și, în sfîrșit, la considerarea textului său, ne-am putut convinge că sincretismul nu prezintă la el efectul simplei contingențe, ci ține de țesătura intimă a cugetării sale. Dar această constatare ne pune în fața unei probleme grave, care se leagă de întrebarea privitoare la contribuția creatoare adusă de filozoful italian în istoria gîndirii. Trebuie să precizăm din capul locului că sincretismul nu definește o atitudine de creație, ci numai una de hermeneutică sau interpretare filozofică. Un Marsilio Ficino, bunăoară, n-a avut pretenția de construcție a unui nou sistem de idei, ci s-a mulțumit să declare că el ar fi doar simplul comentator al lui Platon. Într-adevăr, vechiul filozof florentin apare ca un interpret foarte personal, introducînd puncte de vedere inedite în tălmăcirea textelor platonice și neo-platonice, însă nu s-ar putea afirma cert că el a pătruns în posteritate cu chipul creatorului original. Despre Vico — afirmația

---

[7] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante* în *Opere italiane* II (*Dialoghi morali*). Ed. *Giov. Gentile*, II, Bari, Gaterza, 1927, p. 191.

fiind valabilă și pentru alți cugetători italieni — sîntem în măsură a preciza că, pe temelia operațiilor sincretice ale gîndirii sale, el adaugă sinteze cu totul noi, care ne autorizează să vorbim de contribuția sa proprie în procesul de îmbogățire a gîndirii filozofice.

Rămîne să ne întrebăm dacă și Bruno, la rîndul său, acționează ca simplu sincretist, așa cum i-am văzut pe reprezentanții Academiei platonice din Florența, sau el este, în același timp, și un creator original. Fără a mai rezerva nici o surpriză și fără a mai ține încordată curiozitatea, putem răspunde cu anticipație în favoarea ultimei alternative. Rămîne deci a trece în cele ce urmează, de la considerarea gîndirii sale sincretice, la aspectele ce-i constituie adevărata originalitate. Dar pentru această operație trebuie să prezentăm, în prealabil, linia mare a filozofiei din care face parte Bruno, precum și ceea ce aduce el nou pe traiectul acelui fir de cugetare. Cu alte cuvinte, străduința noastră va fi acum să identificăm locul cugetătorului din Renaștere în etapele mai importante ale curentului ideologic în care se integrează. Această îndeletnicire va alcătui obiectul capitolului următor.

## De la Platon la Bruno

Între concepțiile filozofice culminante ale Greciei, adică între doctrina lui Platon și cea a lui Aristotel, se înfruntă, desigur, deosebiri esențiale, pe care mai multe veacuri, atît din Antichitate cît și din epoca modernă, le-au pus în evidență. Totuși, între ele există și o vagă analogie formală — am spune o schiță de asemănare. Apropierea dintre cele două vederi filozofice este mijlocită de către latura comună a *dualismului*. Dar, o dată cu atingerea acestei noțiuni, nu putem dezvolta mai departe teza unei afinități între ele, deoarece chiar din perspectiva structurii lor dualiste se desfac peisagii cu totul diferite.

Dualismul aristotelic se rezolvă în perechile de concepte materie–formă, virtualitate–act și mișcător–mișcat. Concepția dualistă a lui Platon privește pe de o parte lumea sensibilă iar pe de alta lumea supra-sensibilă sau a Ideilor.

Dar numai în cugetarea lui Aristotel elementele duale sînt fiecare perfect consolidate în domeniul lor. La Platon nu se întîmplă acest lucru, în vreme ce lumea sensibilă presupune numai o semi-existență sau chiar mai puțin decît atît. Ea este înțeleasă numai ca o întruchipare de reflexe palide a Ideilor din zona supra-sensibilă, singura imuabilă și eternă. Numai atît cît sîntem autorizați să atribuim existență unor umbre, putem vorbi și de realitatea lumii sensibile. Cu alte cuvinte, dualismul lui Platon implică în adîncurile sale un *monism* latent.

Sub acest raport, diferența dintre concepția platonică și cea aristotelică se va transmite cu o notă distinctivă și la aderenții filozofilor respectivi. Elementele dualității din cugetarea lui Aristotel sînt atît de perfect determinate și consolidate, încît urmașii săi nu vor mai avea nimic de explicitat. Influența exercitată de către acest filozof va fi de natură statică, sistematică și clasificatorie, așa cum apare, bunăoară, la Toma din Aquino. Este drept că s-au ivit în decursul timpului și altfel de interpretări asupra lui Aristotel — în sens naturalist și panteist —, dintre care mai importante sînt cea a lui Alexandru din Afrodisia și a filozofului arab Averroes. Ele par însă a fi mult depărtate de adevăratul spirit aristotelic, care se înfățișează în esență dualist, așa cum îl vede Toma din Aquino, filozof sistematic și autor de clasificări statice. Dimpotrivă, cugetarea lui Platon deschide o zonă umbrită de sugestii ce se cer dezvoltate. Urmașii vechiului filozof vor fi contaminați în sens dinamic de spiritul său, adică se vor strădui mereu să expliciteze acel nucleu *monist*, inclus în arhitectura dualistă a gîndirii sale. Dar o asemenea operație va avea loc numai gradual, prin cuceriri treptate. În cele ce urmează vom verifica această constatare, considerînd cîteva etape semnificative, dezvoltate din gîndirea filozofului academic.

Prima etapă la care ne oprim este aceea a neo-platonismului, adică a lui *Plotin*. Doctrina acestui filozof implică o primă revendicare monistă în cadru platonic, însă nu în sensul strict al filozofiei lui Platon, deoarece gînditorul din Alexandria a fost solicitat și de inițiativele străine ale

misticii orientale dinspre sfîrşitul Antichităţii. În linii largi păstrează şi Plotin dualismul maestrului său, alcătuit dintr-o lume sensibilă şi una supra-sensibilă. Însă, în fond, acest dualism se vede pulverizat într-o multiplicitate, care-l face aproape de nerecunoscut. Într-adevăr la Plotin se pierde cu totul acea linie dură, despărţitoare între un domeniu şi celălalt. Iar fiindcă multiplicarea unei limite nu este decît cel dintîi pas către propria ei anulare, vom recunoaşte şi noi, în noua concepţie filozofică, primul demers pentru desfiinţarea dualismului platonic.

Plotin caută să umple acest hiat, care există la Platon între lumea supra-sensibilă şi cea sensibilă, printr-o sumă de degradări, ce ajung să se scufunde la urmă în beznele neființei. Această operaţie alcătuieşte vestitul emanatism al filozofiei sale. Plecînd de la ideea că efectul este mai puţin perfect decît cauza, principiul emanaţiei la Plotin concepe Universul sub chipul unor terase de cauze descendente în ordinea desăvîrşirii şi deci a realităţii. Substanţa cea mai împlinită a lumii este unitatea originară sau Unu, cum îl numeşte el. Acesta luminează Inteligenţa, mai puţin perfectă, care, la rîndul său, trimite o rază asupra Sufletului. În sfîrşit, de la Suflet descinde ordinea inferioară a lumii, multiplă şi discordantă. Vidul platonic dintre zona suprasensibilă şi cea sensibilă dă naştere, în cazul de faţă, unui *plin*, unei neîntrerupte succesiuni de cauze tot mai insubstanţiale. Prin urmare, spre deosebire de doctrina lui Platon, cea a lui Plotin dezvăluie firul acelei legături şi solidarităţi desăvîrşite, ce duce de la izvorul originar al lucrurilor pînă la lumea sensibilă. În vreme ce treapta ultimei perfecţiuni platonice rămîne zona Ideilor, ceea ce ar corespunde la discipolul său cu lăcaşul Inteligenţei, filozoful neo-platonic situează deasupră-i o regiune mai înaltă, aceea a Unului, care „este deasupra vieţii şi cauză a vieţii“[8]; de la el coboară, în cele din urmă, prin filiera arătată, multiplicitatea lumii inferioare.

---

[8] Plotin, *Ennéades*, Vol. III. Texte établi et traduit par Emile Bréhier, Paris, Les belles lettres, 1925, p. 166.

Nu putem vorbi la Plotin de un monism perfect, fiindcă universul nu se află străbătut pretutindeni de același grad al realității. Totuși, se afirmă o legătură indisolubilă între diferitele ei trepte, emanate una din alta, cum este aceea între soare și radiațiile sale. Dacă ar fi să utilizăm o altă analogie, ne-am folosi de imaginea pămîntului înconjurat de atmosferă, aceasta de stratosferă și așa mai departe pînă în regiunea vidului. Exemplul nostru e departe de a prezenta o asemănare potrivită și exact corespunzătoare, deoarece se desfășoară pe planul străin al empiricului, însă ne poate aduce de departe sugestia unui univers conceput spiritual, solidar între părțile sale, ce se desfășoară pe trepte tot mai sărace în realitate și substanță. Această vedere neo-platonică, a unei cascade de spirite care coboară în subordine ierarhică, umplînd golul dintre Dumnezeu și lume, a pătruns în Renașterea italiană prin Academia platonică din Florența și îndeosebi prin concepția filozofică a lui Marsilio Ficino.

Etapa imediat ulterioară, în drumul urmărit după cei doi filozofi greci, e reprezentată de către Sf. Augustin. Acesta, căutînd iarăși să reducă monistic dualismul platonic, ar marca, în scrierile sale, o îndepărtare de închipuirea mai nouă a lui Plotin și un fel de revenire la Platon. Ne însușim această concluzie cel puțin după schema formală a concepției sale. Astfel, multiplicitatea neo-platonică de straturi ale realității, ce se condiționează regresiv, este anulată în vederile lui Augustin, o dată cu reîntoarcerea la arhitectura mai simplă a celor două lumi platonice. Vederile lui Platon despre îndoita alcătuire a Universului sînt parafrazate, de astă dată, prin simboluri adecvate noii religii, la care fostul păcătos se convertise.

Astfel, lumii supra-sensibile a Ideilor lui Platon i-ar corespunde *Civitas Dei* — adică cerul, în înțeles spiritual creștin —, pe cînd lumea părelnică, trecătoare și sensibilă a umbrelor ar fi *Civitas terrena*. Rămîne însă să verificăm dacă schema menționată a lui Augustin reprezintă un dualism cel puțin tot atît de rudimentar ca și acela platonic. Aparențele inferioare, de ordin sensibil, ale platonismului nu

viază prin ele însele, ci trăiesc numai în virtutea participării lor la zona Ideilor nemuritoare, așa cum nici umbra nu există în sine, ci numai întrucît participă la corpul care o proiectează. Doctrina lui Augustin ruinează însă și principiul participației, ce mai susținea încă rudimentul de existență al lumii sensibile la Platon. *Civitas terrena*, pandemoniu al răului și al păcatului, nu poate participa la lumina cerească a Cetății lui Dumnezeu; ea este menită să expire în întunericul inexistenței.

Augustin afirmă o dată că *prezentul* nu există, fiindcă îi lipsește atributul extensiunii temporale. Dacă el s-ar putea extinde, atunci implicit s-ar divide în trecut și în viitor: *„praesens autem nullum habet spatium"* sau mai precis *„sine ullo spatio est per quod transitur ex futuro in prateritum"*[9]. Această idee se află reluată o dată cu discutarea relației dintre Creator și lume. Omul — ființă aruncată în *Civitas terrena* — de care Divinitatea s-a separat nu-l mai poate gîndi pe Dumnezeu decît sau într-un trecut depărtat, independent de existența universului, sau în viitor, cînd sufletul se va reconcilia cu El, eveniment ce nu mai poate avea loc pe acest pămînt. Cu alte cuvinte, lumii sensibile îi este rezervat numai prezentul, care am văzut că nu există, fiind o noțiune lipsită de suport real. De aici rezultă anxietatea inexistenței pe acest pămînt, exprimată atît de patetic în *Confesiunile* filozofului creștin: „Tu îndemni să ne desfătăm în a te lăuda, fiindcă ne-ai făcut pe noi pentru Tine și zbuciumată este inima noastră pînă nu se va odihni în Tine."[10]

În sfîrșit, orice existență la Augustin se află sancționată prin ideea de *lege*. Dar pentru el, care a trăit epoca de destrămare a statului roman, nu există decît o *lex aeterna*. Lumea pămîntească, identificată aproape în întregime cu istoria

---

[9] *Aurelii Augustini „De civitate Dei"*, Vol. I, Ed. Dombart, Lipsiae, In aed. Teubneri, 1877, XIII, 11, p. 569.

[10] *Sancti Aurelii Augustini „Confesionum libri XIII"* cum notis Rev. P. 4. Wagnereck, Editio septima, Taurini-Romae, Maerietti, 1928, p. 2.

Romei, de la întemeiere și pînă în timpul său, nu ne oferă decît spectrul crimei, al desfrîului, al nedreptății brutale. Tot ceea ce glorificau poeții și istoricii romani este văzut de către Augustin ca purtînd întipărirea impură a Demonului. Lumea fiind deci diabolică și obnubilată de păcate, nu poate avea lege. Numai cu mult mai tîrziu Sf. Toma din Aquino va postula, pe lîngă *lex aeterna*, și o *lex naturalis*. S-ar părea, totuși, că există o instituție, și anume Biserica, prin care lumea sensibilă ia act de niște legi. Dar *Ecclesia*, în concepția lui Augustin, nu este decît o *parte militantă*, o ambasadoare a cetății cerești; ea nu aparține pămîntului. Cu alte cuvinte, singurul cîmp de mijlocire a legilor în lumea sensibilă apare străin acestei zone inferioare. Astfel, lipsa de legalitate a lui *Civitas terrena* confirmă încă o dată inexistența ei.

Din cele constatate rezultă că doctrina lui Augustin ajunge la un monism desăvîrșit, iar pentru el singură lumea supra-sensibilă — *Civitas Dei* — se află investită cu atributul realității. După cum s-a văzut, cealaltă regiune inferioară, adică *Civitas Diaboli* sau *Civitas terrena* nu există decît numai cu numele. Monismul lui Augustin este acela al misticilor medievali, curent reînviat apoi în inspirația religioasă a Barocului, și care urmărește contopirea desăvîrșită a sufletului cu Dumnezeu. În veacul XVII baroc un mistic ca Angelus Silesius a putut scrie următoarele versuri:

*Nimic nu face să te depășești mai mult decît nimicirea;*
*Cine este mai nimicit, acela are mai multă dumnezeire.*

Această „nimicire“ nu înseamnă altceva decît distrugerea neființei de pe acest pămînt, ce întreține iluzia dualității, după care abia se ajunge la „dumnezeire“, adică la fuziunea sufletului cu Divinitatea într-o realitate monistă. Un asemenea act corespunde cu ceea ce la filozoful creștin ar fi însemnat intrarea în *Civitas Dei* „ai cărei cetățeni dorim a deveni prin acea iubire ce ne-o insuflă cläditorul ei“[11]. Astfel, o dată

[11] *Dec civitate Dei*, vol. I, XI, 1, p. 461.

cu Augustin, se recurge la modalitatea specifică a interpretării lui Platon în sens ascetic creștin. Această vedere a izbutit să derive pentru prima dată un monism desăvîrșit din implicațiile dualismului platonic.

Dar realizarea lui Augustin nu exclude și alte resurse, cu totul opuse, pentru dezvoltarea anumitor germeni moniști în doctrina lui Platon. O dată cu aceasta trecem la etapa lui Nicolaus Cusanus, aflătoare deopotrivă pe firul motivelor de cugetare ce le urmărim. Ca și unii sincretiști florentini, contemporani cu el, Cusanus caută o reconciliere între Platon și Aristotel. Totuși, operația sincretică rămîne subalternă la Nicolaus din Cusa, în vreme ce filozoful înclină puternic pe linia celui mai bătrîn dintre fruntașii gîndirii grecești. De astă dată, încercarea de a se scoate la suprafață miezul monist al dualismului platonic nu se va mai săvîrși atîta prin dezvoltarea icoanei despre lume lăsată de Platon, cît pe baza unei metode de cercetare și a unei epistemologii conforme cu indicațiile platonismului. În mod formal sistematic se păstrează tot tiparul dual din arhitectura filozofică a vechiului cugetător grec, exprimat la Cusanus prin capitolul Dumnezeu și prin capitolul Lume; însă nu această vedere constituie latura cea mai importantă din gîndirea filozofului ce ne preocupă.

După cum am amintit, îndeosebi metoda de cunoaștere este aici punctul menit să ne fixeze atenția. Primul aspect al modalității epistemologice platonice, utilizat de către Cusanus, poate fi aflat în manevrarea simbolurilor numerice și îndeobște matematice, pe care și Platon, la rîndul său, le adoptase de la Pitagora. Dar de aci derivă un alt aspect mai bogat în consecințe. Deducția numerică, printr-o anumită serie de operațiuni, deschide calea infinitului, dînd naștere la o perspectivă deschisă, neconsolidată, bogată în sugestii și plină de raporturi mișcătoare între elementele lumii, mai apropiată de caracterul gîndirii lui Platon. Ea se opune construcției statice și definitive a cugetării aristotelice, înălțată din tipul de formă închisă pe care-l oferă triunghiul perfect al silogismului logic.

Matematismul lui Cusanus creează noțiuni cu relații plurivalente — cu perspective felurite — care, prin relativitatea lor, ajung să ruineze fațada dogmatică a postulatului său dualist, împărțit între existența lui Dumnezeu și a Lumii. În felul acesta, prin Nicolaus din Cusa ia ființă *un nou principiu monist*, derivat din concepția platonică. Iată, o dată cu textul lui Cusanus, cum se alcătuiește acest monism, privit prin lumina simbolismului matematic: „Dumnezeu se află înlăuntrul totului fiindcă e centru infinit; e în afara totului fiindcă-i circonferință infinită; pătrunzînd totul, fiindcă-i diametru infinit; principiu al tuturor lucrurilor fiind centru, sfîrșit al tuturor lucrurilor fiind circonferință, mijloc al tuturor lucrurilor fiind diametru. Cauză eficientă fiind centru, formală fiind diametru, finală fiind circonferință. Centru dînd ființă, diametru guvernînd, circonferință păstrînd."[12] Din toate aceste afirmații reținem îndeosebi faptul că Dumnezeu se află înlăuntrul lucrurilor și că le străbate în întregime. Astfel, la Cusanus, pentru prima dată soluția monistă, desprinsă din sugestia platonică, este de factură panteistă, ceea ce la Plotin alcătuia numai o simplă înmugurire.

După cum s-a putut recunoaște, panteismul lui Nicolaus din Cusa derivă din noua relație pe care o întrevede el între Dumnezeu și Lume. Prima noțiune este închipuită ca un *maximum absolut*, iar a doua ca un *maximum restrîns*. Însă cel dintîi dintre termeni intră cu necesitate în ultimul, fiindcă „El (adică Dumnezeu) este într-un fel absolut în tot ceea ce este într-un fel restrîns"[13]. Cusanus folosește aici vechea formulă a lui Anaxagoras: totul este în totul și orice în orice. Monismul din cadrul de față, dedus pe calea judecăților și analogiilor matematice, apare mai complet decît al lui Augustin, fiindcă nu se află sărăcit de elementele lumii sensibile. El va deschide direct calea perspectivei centrale a preocupării noastre.

---

[12] Nicolas de Cusa, *De la docte ignorance*, trad. L. Moulinier, Introd. *Abel Rey*, Paris, Alcan, 1930, p. 84.

[13] *Idem*, p. 120.

Concepția lui Cusanus s-ar părea că indică posibilitatea-limită a oricărei deducții moniste din doctrina platonică. Dar parcursul nu este încă terminat, astfel că ultimul cuvînt va fi rezervat lui Giordano Bruno. Deși, potrivit vederii lui Cusanus, Divinitatea sălășluiește în univers și îl străbate, totuși între maximum absolut și cel restrîns nu se săvîrșește nici contopirea așteptată și nici chiar vreo acomodare definitivă. O singură dată omul — adică microcosmul universului — atinge gradul identificării desăvîrșite cu maximum absolut, dar atunci el devine Dumnezeu. Astfel, în limitele gîndirii lui Cusanus întîlnim numai un panteism relativ și deficitar. Pentru prima dată la Bruno se vor desemna coordonatele panteismului absolut, care să topească laolaltă lumea supra-sensibilă cu cea sensibilă. Concepția bruniană reprezintă, într-adevăr, ultimul stadiu posibil de dezvoltare monistă din dualismul platonic. Cugetarea europeană numai rareori a putut face altceva, în această privință, decît să combine în noi relații tot vechile alternative.

La Bruno nu mai există fețele diferitelor perspective matematice din gîndirea lui Cusanus. El caută să-și consolideze vederile moniste pe altă cale. Acceptînd în germene treptele realității din universul lui Plotin, Bruno le modifică în alt sens; el le anulează ordinea descendentă. Pe cînd mobilul dinamic al universului plotinian se întemeiază numai pe ideea de *cauză*, ce se prezintă totdeauna superioară efectului său, Bruno mai adaugă și noul concept de *principiu*, adoptat de la Cusanus, în ale cărui vederi el apare drept centru al tuturor lucrurilor, fiind aflător într-însele. Pentru Plotin realitatea *cauzei* se află în tot mai mică măsură în efectul produs. Bunăoară substanța Unului apare mai puțin în Inteligență, conținutul acesteia și mai puțin în Suflet, într-o scară de rarefieri continue. Dimpotrivă, la Bruno, cauza nu mai poate fi găsită nici măcar ca substanță diminuată în efectul său, ea situîndu-se cu totul în afara lucrului produs. Dar în schimb *principiul* — ca în concepția lui Cusanus, mai puțin coloratura matematică — rămîne în întregime înlăuntrul acelui lucru, fără împuținarea trep-

tată din gîndirea lui Plotin. Cauza și principiul sînt perspectivele deosebite de acționare ale aceleiași unice realități.

Corespunzătoare acestor noțiuni, Inteligența și Sufletul nu se mai situează, ca la Plotin, în raport de degradare ierarhică, ci ele se identifică. Prin funcțiunea de Inteligență, care la Bruno ia numele de Intelect Universal, entitatea supremă este numai cauză; dar prin aceia de Suflet, numit de către filozoful italian Suflet al Lumii, ea apare și ca principiu, deoarece „umple totul, luminează universul și mînă natura să producă speciile ce i se potrivesc"[14]. Totodată Intelectul Universal și Sufletul Lumii nu se identifică numai între ele, ci și cu acel Unu corespunzător noțiunii plotiniene, în care se săvîrșește *coincidența opuselor*. Astfel, nu mai întîlnim, ca în cazul concepției lui Plotin, o linie descendentă de la Unu la Inteligență și apoi la Suflet, ci, pentru Bruno, toate aceste trepte se contopesc la un nivel unic, indicînd numai funcțiunile deosebite ale aceleiași entități supreme. Iar din atribuția Divinității de Suflet al Lumii, adică de principiu care umple tot universul, rezultă și panteismul desăvîrșit al concepției bruniene.

Așadar, cu toată încercarea sincretică a lui Bruno de a descoperi fondul comun al Sufletului Lumii în ideea analogă a lui Plotin și în cele ale altor filozofi, putem recunoaște că este vorba aci de o noțiune cu totul separată, ce dezvăluie trăsătura de profundă originalitate a cugetătorului din Renaștere. Sincretismul brunian se manifestă într-o zonă prea vagă și generală, care, apropiată într-un cîmp mai strict de observație, aduce la lumină și adevărata sa contribuție creatoare. Dar pentru a desluși mai concret originalitatea lui Bruno în această privință, precum și în alte laturi ale cugetării sale, se cuvine să ne extindem cercetarea și la anumite fenomene din Renaștere, anterioare sau contemporane cu marele gînditor. Din ele se va limpezi complet precipitatul specific al concepției bruniene despre lume și

---

[14] Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno* în *op. cit.*, p. 179.

viață. Aceste manifestări, în legătură cu începuturile științei moderne, cu noile idei privitoare la natură și la materie, vor alcătui obiectul nostru de studiu în cele ce urmează.

### Bruno şi naturismul Renaşterii

Explicarea panteismului lui Bruno, în trăsăturile sale cele mai personale, rămîne a fi întregită și prin intervenția altor elemente, adăugate sau interpuse pe linia sa de posteritate platonică. Antecedența lui Plotin nu descrie numai punctul de plecare al filozofării sale; ea ne arată, deopotrivă, și modificările pe care cugetătorul Renașterii le-a adus ordinii sistematice, închipuită de către vechiul filozof din Alexandria, pentru a înființa, pe temelia acelor schimbări, originalitatea vederii sale. Dar acea antecedență nu ne deslușește și rațiunea pentru care Bruno a mutat axul concepției lui Plotin tocmai în sensul cunoscut de noi ca aparținînd filozofiei sale. Asimilarea ideii de *principiu* a lui Cusanus, care a contribuit atît de simțitor la definirea panteismului său, nu este totuși îndestulătoare pentru ceea ce urmărim în momentul de față. Atitudinea panteistă a lui Nicolaus din Cusa apare mai mult ca o schemă constructivă a analogiilor sale matematice, fără să redea acel sentiment direct al naturii, acea intuiție vie a aparențelor concrete din univers, trăsături atît de intens profilate în gîndirea lui Bruno. Contribuția specifică a filozofului italian, ce duce la soluția panteismului său integral — după care și cele mai nesocotite aspecte sensibile ale lumii se află cutreierate de un curent spiritual —, se datorește unei noi demnități acordate de el *materiei*, amănunt inexistent în toate celelalte vederi platonice și neo-platonice, inclusiv la Cusanus. În această privință, pentru a ne informa mai temeinic asupra structurii de gîndire a lui Bruno, nu putem face apel decît la complexul de idei din Renaștere.

Noțiunea de materie nu este decît unul din aspectele ideii mai largi de *natură*, pe care o cultivă, în mod deosebit, marele moment istoric contemporan filozofului. Se vorbește curent de naturismul Renașterii, însă acea epocă

înțelegea, în două chipuri diferite, noțiunea amintită. În primul rînd, natura era privită în raporturile sale fizice și mai cu seamă matematice. Cu alte cuvinte, își afla explicația în legile care o guvernează, ceea ce a dus la principiile științei moderne. Dar, pe de altă parte, natura mai era înțeleasă și în vechiul chip al presocraticilor, adică prin reducerea la elementele materiale componente, uneori la o materie unică, nediferențiată. În felul acesta se descoperă fața *materialistă* a Renașterii, deosebită de cea *scientistă*, întemeiată pe sensurile gîndirii moderne. Cele două aspecte naturiste își găsesc locul, deopotrivă, în vederile filozofice ale lui Bruno. Totuși, trebuie să mărturisim că ele nu-și află sinteza perfectă în nici o inițiativă teoretică a timpului, ci numai în artă. Pictura Renașterii este singura activitate spirituală, care cunună armonios intuiția sensibilă a aspectelor materiale cu exigențele canoanelor de natură numerică sau geometrică. În scrierile teoretice ale vremii găsim sau cultivarea exclusivă a materialismului (Telesio), sau a matematismului scientist (Copernic). Chiar în construcția atît de complexă a lui Bruno se recunoaște locul preponderent pe care-l deține prima alternativă, față de care a doua are numai o situație subalternă. Totuși, le vom studia pe amîndouă în opera bruniană, acordînd firește locul de frunte celei dintîi dintre ele. Dar în prealabil vom semnala sumar principalele antecedente.

Astfel, mai înainte de a ne opri la implicațiile materialiste din opera lui Bruno, se cuvine să amintim că reprezentantul cel mai de seamă al materialismului din Renaștere este Bernardino Telesio, autorul unei lucrări imense, intitulată *De rerum natura*. Telesio reduce componentele naturii la două principii: *căldura* și *frigul*. Din variatele modificări pe care căldura emisă de soare o provoacă asupra răcelii pămîntului, se naște infinita diversitate a lucrurilor. Dar atît căldura cît și frigul sînt elemente incorporale. Pentru ca ele să se poată valorifica pe plan concret, mai este nevoie și de un terț principiu al universului: materia. Astfel, „nici pămîntul nu e alcătuit numai din frig; nici

soarele și celelalte stele, nici vreo altă porțiune sau entitate a cerului, constituită din căldură, nu-i numai căldură; ci se pare că toate sînt făurite și dintr-o substanță corporală"[15]. Iar în legătură cu rolul, pe care-l îndeplinește această materie, Telesio precizează următoarele: „Materia n-a fost creată de Dumnezeu ca să săvîrșească vreo acțiune sau operație proprie, și n-a fost creată nici sub forma unei entități care subzistă prin ea însăși; ci ca să sprijine naturile ce acționează și din inexistente, cum erau, să le schimbe în entitățile care astfel se produc prin ajutorul ei."[16] Această funcțiune a materiei prezintă un grad de importanță superior celei închipuite de Aristotel. De aceea doctrina lui Telesio rămîne principala sursă ce face să se vorbească despre un materialism al Renașterii; tot ea ne indică, printre altele, și antecedentul care-l stimulează pe Bruno către studiul materiei, în vederea soluției sale panteiste, directivă dezvoltată numai în liniile ei largi sub auspicii neo-platonice.

Dar Giordano Bruno nu-și întemeiază o singură concepție în această privință. El deschide asupra noțiunii de materie două perspective, dacă nu opuse, în orice caz cu totul deosebite una de alta. Prima este considerarea principiului material „după rațiunea posibilității sau potenței". A doua se referă la materie după „rațiunea ei de a fi subiect". Urmează a vedea ce înseamnă fiecare din aceste două determinări. În primul rînd, principiul material după rațiunea posibilității sau a potenței, adică materia privită sub raportul pasivității sale, prezintă mai puțină importanță la Bruno și este de proveniență aristotelică. Am afirmat că această vedere are o mai redusă însemnătate pentru cunoașterea filozofului, în sensul că apare mai străină de miezul ideilor sale, implicînd oarecum o accepție dualistă, privitoare la structura realității. Prin ea se reeditează vechea dezmembrare a realului, așa cum a fost concepută de către Aristotel, care postulează pe de o parte un principiu for-

---

[15] Bernardini Telesii *„De rerum natura"*, Ed. *Spampanato,* Modena, vol. I, p. 17.

[16] *Idem*, p. 22.

mal, iar pe de alta unul material. Dualismul formei și al materiei se reduce, pentru filozoful italian, la problema unui dualism de potențe. Forma ar fi potența „de a face, de a produce, de a crea", pe cînd materia este potența „de a fi făcut, de a fi produs, de a fi creat". Există, prin urmare, în univers, dualismul posibilității active și al celei pasive. Este adevărat că Bruno nu întîrzie să se ridice de aici pe făgașul său firesc al monismului, admițînd că în entitatea supremă ambele potențe se identifică. Însă, după cum se vede, el ajunge la această soluție, în care regăsim atmosfera obișnuită a gîndirii sale, numai printr-o mediație dualistă.

Cu mult mai familiară cugetării bruniene apare cealaltă vedere asupra materiei, după rațiunea ei de a fi subiect — cu alte cuvinte, în ipostaza activității iar nu a pasivității sale. În această privință, Bruno, luînd o atitudine netă împotriva lui Aristotel, proclamă desăvîrșirea, și deci realitatea exclusivă a elementului material. Dimpotrivă, orice formă și entelechie aristotelică se prezintă accesorie și adventice; așa, bunăoară, din aluatul materiei informe natura creează piatra, artistul dă acesteia chipul statuii, într-o succesiune de schimbări, care dezvăluie imperfecția naturii formale. Singurul principiu etern este materia, în vreme ce numai ea dăinuie aceeași sub caducitatea formelor. Continuînd a-l combate pe Aristotel, Bruno arată, în sfîrșit, că materia nu-și manifestă nici o apetență pentru forme, deoarece o întruchipare superioară nu poate dori una inferioară ei. Dar realitatea materiei respinge această ipoteză îndeosebi din motivul că formele se și află cuprinse într-însa; este natural deci că apetența nu se poate exercita decît asupra a ceea ce lipsește subiectului. În sînul materiei zac însă toate formele posibile, pe care ea le leapădă dinlăuntrul său. Nesfîrșita varietate formală nu este decît o înfățișare degradată a suportului ei material; formele dau iluzia unei multiplicități ireconciliabile, în vreme ce numai materia singură cuprinde principiul real al unicității. Prin urmare, această materie, privită după rațiunea ei de a fi subiect, duce direct la soluția monismului brunian, fără intervenția niciunei alte operații mediate.

Dar pentru a îndepărta orice echivoc sub raportul de față, trebuie să precizăm că prestigiul cu care Bruno îmbracă ideea de materie nu ne poate autoriza să vorbim de un materialism al său. Elementul material ne prezintă doar o simplă perspectivă sub care apare realitatea; materia dezvăluie acea față a Unului originar, ce cuprinde diversitatea multiplă. Însă Unul amintit rămîne tot de natură spirituală, așa cum a fost conceput și în cadrul vederii plotiniene. Atributul spiritualității, acordat de Plotin în întregime numai entității supreme, este conferit de către Bruno și celei mai de jos trepte din scara neo-platonică, adică aspectelor sensibile, respectiv principiului material. Unul originar, de esență spirituală, își descoperă una din fețele sale chiar în elementul materiei universale, care apare, astfel, însuflețită.

Am afirmat că menționata idee bruniană, care modifică, în sensul indicat, structura neo-platonismului, își află, printre antecedentele ce o secondează, și materialismul lui Telesio. Dar mai apropiat vederii lui Bruno, adică ideii despre existența materiei însuflețite, apare alt fenomen, deosebit de important pentru gîndirea sa. Este vorba de magia Renașterii, ale cărei certitudini se întemeiază tot pe interesul asupra naturii, privită după criteriile unui fel de materialism spiritualist. Rămîne, în cele ce urmează, să privim diferitele aspecte ale acestui fenomen.

Magia nu alcătuiește decît o ramură specială din capitolul larg al ocultismului general, cultivat în acea epocă. Autoritatea principală de la care pleacă studioșii ce s-au ocupat în momentul menționat cu științele oculte este Hermes Trismegistul, autor fabulos dinspre sfîrșitul sec. III d. C., în ale cărui pretinse scrieri doctrinele platonico-pitagoreice sînt amestecate cu cele egiptene și orientale. El a avut trecere mai cu seamă la alchimiști, dintre care s-au ilustrat în Renaștere un Isaac Hollandus, precum și călugărul benedictin Basilius Valentinus. Îndeletnicirea cu științele oculte, ce fusese oprimată în cursul Evului Mediu, se dovedește mai pronunțată în cultura germană a timpului; aici se ocupă de ocultism nu numai teoreticieni renumiți ca Paracelsus, Agrippa von Nettesheim sau Kepler, ci și unii artiști, cum

este cazul pictorului Albrecht Dürer. În Franța, deși mai puțin cultivate disciplinele oculte, se ivește, totuși, figura devenită aproape legendară a vestitului medic și astrolog Nostradamus. Dar dacă ocultismul, privit în generalitatea sa, se dezvoltă îndeosebi în Germania și în alte centre spirituale, sectorul special ocupat de *magie* atinge înflorirea sa culminantă numai în Italia Renașterii.

În cadrul mai vechi al Academiei platonice de la Florența, Marsilio Ficino începe să se ocupe de această disciplină ocultă, după cum putem afla din cunoscuta sa lucrare intitulată *Sopra lo amore.* Potrivit vederii lui Ficino, magia este „atracția reciprocă a lucrurilor în urma unei similitudini de natură"[17]. Forțele magice acționează în întregul univers: magnetul atrage fierul, luna mișcă apele, soarele îndreaptă florile și frunzele înspre el. Respirația vieții se întinde asupra tuturor lucrurilor, relevînd un animism obștesc sub chipul repetatului act magic, același în diferitele sale variațiuni. Dar, în mod deosebit, Ficino își îndreaptă atenția către fenomenul fascinației, care, hotărît, în timpul său alcătuia un capitol al magiei. Aplicînd probabil unele achiziții ale științelor oculte arabe, atît de acreditate în cursul Evului Mediu și în Renaștere, filozoful florentin schițează anumite observații asupra acțiunii ochilor în îndrăgostire, de unde „ca prin ferestre de sticlă"[18] spiritul ar trimite un fel de radiații materiale. Mai tîrziu, Bruno, fără a face aluzie la nici un autor, dovedește că are cunoștință de această teorie asupra fascinației, însă pare a o ironiza, de vreme ce, în *Candelaio*, o pune în gura vraciului-înșelător Scaramure, unul din personajele comediei[19]. În orice caz, din natura acelor radiații incantatorii, se recunoaște implicația materialistă ce o presupune această disciplină.

Mai temeinică apare contribuția lui Campanella, con-

---

[17] Marsilio Ficino, *Sopra la amore ovvero Convito di Platone.* Ed. *Gius Rensi,* Lanciano, Carabba, 1934, p. 107.

[18] *Idem,* p. 137.

[19] Giordano Bruno, *Candelaio,* Ed. *Spampanato,* Bari, Laterza, 1923, pp. 48 și urm.

temporanul mai tînăr al lui Bruno, care în micul său tratat intitulat *Della magia*, pleacă, deopotrivă cu Ficino, de la concepția unui animism universal. Magia se prezintă ca o disciplină, în același timp speculativă și practică[20], tinzînd către aplicații utilitare. Ea se face cunoscută sub trei specii: *divină, diabolică și naturală.* Prima dintre ele cuprinde acțiunile produse de harul dumnezeiesc, prin care pot fi săvîrșite miracole, așa cum se întîmplă la întemeietorii de religii și îndeobște la primii oameni, ce se aflau mai apropiați de Creator. Această idee asupra magiei divine pare a nu fi originală la Campanella, deoarece ea se dezvoltă mai înainte la Francesco Patrizi, unul din cugetătorii Renașterii, care, asemenea lui Bruno, era inițiat în amintitele științe secrete, tradiționale. O asemenea formă de magie, precizează Patrizi, s-ar fi produs prin puterea deținută cîndva de fenomenul vorbirii, adică printr-un fel de magnetism al cuvîntului. Așa cum am văzut și la Campanella, acest cugetător afirmă că atunci cînd omul sălășluia, odinioară, mai aproape de luminile cerești, într-un „eter limpede"[21], limbajul îi era atît de perfect, încît cu el putea săvîrși miracole, ajungînd chiar pînă la proprietatea de a învia morții. Operațiile magiei divine — urmînd iarăși firul ideilor lui Campanella — își dovedesc eficacitatea și fără secondantul vreunui lucru natural; spre deosebire de aceasta, a doua specie se întemeiază pe o prealabilă cunoaștere, din partea Demonului, a tuturor efectelor posibile dinlăuntrul aspectelor ce ne înconjoară. După cum ni se relatează, această magie diabolică era practicată pe o scară foarte întinsă în Italia Renașterii. În celebra *Viață* a sculptorului Benvenuto Cellini, unul din documentele cele mai importante ale timpului, se află descrisă, cu deosebit fast, o scenă de magie între ruinele Coloseului din Roma, scenă la care a asistat și artistul. Din descrierea ei desprindem următoarele rînduri: „...Du-

[20] Tommaso Campanella, *Della magia* în *Del senso delle cose e della magia*, Ed. Bruers, Bari, Laterza, 1925, p. 223.

[21] Francesco Patrizi, *Il Lamberto ovvero de parlare* în *Della retoria dieci dialoghi*, Venezia, Senese 1562, p. 6.

pă ce necromantul a început să facă acele invocații îngrozitoare, a chemat pe nume o mare mulțime de demoni, capi ai acelor legiuni, și lor le poruncea prin virtutea și puterea lui Dumnezeu necreat, viu și etern, în cuvinte ebraice, cîteodată grecești și latinești, astfel încît în scurt timp se umplu Coloseul (de demoni) de o sută de ori mai mulți decît prima dată..."[22] În această a doua modalitate, spre deosebire de prima, începe să se afirme și elementul material, deoarece amintita invocare s-a putut săvîrși numai prin virtutea anumitor substanțe.

În sfîrșit, insinuarea materialismului sporește culminant în a treia specie, adică aceia a magiei naturale. Ea se aplică asupra materialității aflate în întreaga natură. Magia naturală este cea utilizată de învățați; în felul acesta, orice știință, în latura sa utilitară, slujește magiei. Campanella susține că însuși legiuitorul ar trebui să fie un mare mag, hărăzit să introducă lucruri utile și plăcute pentru toți supușii săi.

Bruno, la rîndul său, a scris și el două opuscule de magie. *De magia et theses de magia* și *De magia matematica*, însă această preocupare se găsește răspîndită și în cuprinsul dialogurilor italiene. El consideră o asemenea disciplină drept „acea înțelepciune și judecată, acea artă, lucrare și folosință a luminii intelectuale", care totdeauna este revelată lumii, cîteodată mai mult, altădată mai puțin. Bruno împarte magia tot în trei modalități, însă altfel decît Campanella. În primul rînd este specia *divină*, ce se îndreaptă către principiile supra-naturale, apoi cea *naturală*, aplicată la natură și la „scrutarea secretelor ei"[23] și, în sfîrșit, cea *mijlocie*, care se adresează rațiunilor și actelor sufletești. În unele variante, aceasta din urmă se află înlocuită prin termenul de *magie matematică*, fiind divizată în diferite arte, ca necromanția, vraja și divinația. Felul magiei care ne interesează mai mult în cazul de față, comună atît lui Bruno cît

---

[22] Benvenuto Cellini, *La vita*, Ed. Giuseppe Campori, Milano, Sonzogno, p. 111.

[23] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante* în *op.cit.* p. 190.

și lui Campanella, este modalitatea naturală. Ea se încadrează în ansamblul de interese al Renașterii asupra naturii, privită nu sub raportul legilor *matematice*, ci sub acela al însușirilor cuprinse în propria sa materialitate.

Rămîne să ne întrebăm, în momentul de față, pentru care motiv privirea aspectelor naturale, condusă adesea de criteriile laice, speculative, ale intelectului, se află integrată de către Bruno în domeniului „ocult" al magiei. Negreșit că la dezlegarea unei atari probleme poate răspunde, în primul rînd, noțiunea de „utilitar", proiectată ca ultim scop atît pentru orice operație magică, cît și pentru cunoașterea rațională a naturii. În acest sens, rostul practic, aplicativ, al științei moderne pleacă de la același deziderat ce anima și magia. Sub raportul de față, toate științele, care nu erau perfect dezvoltate în Renaștere, lasă mai ușor să se întrevadă afinitatea lor de ordin utilitar cu menționata disciplină ocultă. Se explică, astfel, alunecarea eronată de la stabilirea unei identități de scopuri la stabilirea unei identități de conținut și metodă.

Dar faptul că interesul intelectual asupra manifestărilor și aspectelor naturale este interpretat ca un capitol din domeniul magiei mai are și altă explicație, care se leagă direct de noțiunea de „ocult". În Renaștere, procesul de pătrundere al întregii bogății pe care o cuprinde firea se afla abia la începutul său. Natura era privită ca un secret cosmic, astfel încît cercetătorul îndrumat numai de autonomia rațiunii sale avea un prestigiu al alesului, destinat să descopere unele din ascunzișurile ei. De aceea Bruno vede în magie un fel de înțelepciune, pe care „soarele inteligibil" cînd și cînd o revelează lumii; iar în legătură directă cu magia naturală accentuează el „scrutarea secretelor naturii". Considerarea firii ca enigmă universală care ademenește curiozitatea cercetătorului începe să se dezvolte o dată cu înmugurirea științelor experimentale, și anume în cugetul lui Leonardo da Vinci. Într-un manuscris păstrat la Muzeul Britanic, marele artist evocă, pe calea unei viziuni tulburătoare, sentimentul său metafizic față de misterul naturii nepătrunse, simbolizată prin imaginea *cavernei*: „...Împins

de voința mea arzătoare, doritor de a vedea marele amestec de forme felurite și stranii întocmite de măiastra natură, furișîndu-mă printre rîpi umbrite, ajunsei la intrarea unei mari peșteri: în fața căreia rămînînd uimit și neștiutor de acest lucru, îndoindu-mi mădularele în chip de arc, cu mîna ostenită pe genunchi, cu dreapta îmi făcui umbră genelor coborîte și închise; și de multe ori mă aplecai încoace și încolo pentru a vedea dacă se zărește ceva înlăuntru; oprit fiindu-mi văzul de marea beznă dinlăuntru, după ce am stat cîtva timp, se treziră în mine două stări, teamă și dorință: teamă de peștera amenințătoare și tenebroasă; dorință de a vedea dacă se întîmplă ceva miraculos înlăuntru."[24] Cele citate se pot compara cu următoarele rînduri ale lui Bruno, scrise, după toate probabilitățile, fără ca filozoful să cunoască manuscrisul lui Leonardo: „Se merge, deci, curățindu-se de pădurea lucrurilor naturale, unde sînt atîtea înfățișări sub umbră și sub mantie; și ca într-un fel de pustiu des și deșert, adevărul își are peșterile și ascunzișurile cavernoase, întrețesute cu ghimpi, închise cu plante păduroase, aspre și frunzoase, unde, tocmai împreună cu rațiunile cele mai demne și înalte, adevărul se ascunde, se învăluie și se îngroapă."[25] Natura își tăinuiește adevărurile ei cele mai auguste în obscurități de grote, așa cum facem și noi cu comorile noastre, pe care le dosim cu mare grijă, pentru a nu fi descoperite decît anevoie. După cum se vede, Renașterea, atît prin ochii lui Leonardo da Vinci cît și ai lui Giordano Bruno, privea natura, în adîncul întocmirilor ei, ca pe Isis cea misterioasă, străvechea zeiță cu chipul învăluit, ce nu îngăduie oricui să-i pătrundă enigma. În această lumină poate fi aflată o altă explicație pentru care domeniul de cercetare al naturii se află asimilat cu acela ocult al magiei.

Dar ceea ce ne interesează îndeosebi este felul cum această disciplină, în înțelesul ei strict, pre-științific, a secondat

---

[24] Cit. de Giovanni Gentile în *Giordano Bruno ed il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1925, p. 106.

[25] Giordano Bruno, *De gli eroici furori* în *Opere italiane* II (*Dialoghi morali*), pp. 470 și urm.

panteismul lui Bruno. Filozoful, voind să sprijine vederea sa privitoare la o universală materie însuflețită, recurge tocmai la unele achiziții pe care și le însușise practica magiei. Astfel, amintește el de niște rădăcini uscate, care, tratate în anumite feluri, arată indicii de viață. De asemenea, multe pietre sau nestemate, tăiate și îmbucătățite după norme speciale, fac să se ivească anumite modificări atît în corpuri cît și în suflet. „Atari efecte, conchide Bruno, nu pot avea loc din calități pur materiale, ci se referă cu necesitate la un principiu simbolic, vital și însuflețit."[26] Filozoful își află precedentul, în această privință, în vechiul panteism al Cabalei, care se sprijinea deopotrivă pe sensurile magiei.

Astfel, am considerat pînă-n momentul de față elementul care, colaborînd cu firul de cugetare plotiniană al lui Bruno, a stimulat realizarea integrală a panteismului său. Acest nou element este naturismul Renașterii, care a acționat asupra gîndirii sale neo-platonice în sens materialist. Cele două aspecte ale naturismului, în accepția menționată, sînt doctrina lui Bernardino Telesio și fenomenul general al magiei.

În mai mică măsură este influențat Bruno de cealaltă ramură a naturismului din Renaștere, care privea natura în raporturile sale matematice. Începuturile geniale ale acestei perspective se leagă de numele lui Leonardo da Vinci, ce consideră, totodată, universul și în fenomenele sale sensibile, materiale. O sinteză între cele două vederi n-a realizat Leonardo decît pe planul artei; sub raport teoretic, prodigioasele anticipări ale științei moderne, realizate în mintea acestui om, au fost așternute numai ca simple notații, rămase în multiplele sale manuscrise, pe care studioșii Renașterii le-au ignorat. Astfel, nu ne putem gîndi la nici o influență a lui Leonardo asupra lui Giordano Bruno.

Deși se știe că filozoful a studiat într-un rînd matematicile, prea puțin din rezultatele acestui studiu se repercutează în liniile cugetării sale; iar dacă ar fi să se deosebească

---

[26] Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno* în *op. cit.* p. 188.

filozofii în matematici și a-matematici, Bruno se așează mai degrabă în rîndul acelora din urmă. Totuși, nu poate fi trecută cu vederea marea contribuție, pe care a adus-o un Copernic în dezvoltarea gîndirii sale. Dar și aici, la admirația arătată de Bruno acelui deschizător de drumuri, se adaugă regretul că ideile marelui astronom ar fi fost numai efectul calculelor matematice, iar nu al unui contact direct cu natura. Chiar și din această perspectivă, iese puternic în evidență factura specifică a gîndirii bruniene.

După cum se știe, Copernic înlocuiește vechea vedere geocentrică a lui Ptolemeu și Aristotel printr-una heliocentrică. Potrivit convingerii din Antichitate, adoptată și în Evul Mediu, pămîntul ar fi imobil și soarele s-ar învîrti în jurul său; Copernic demonstrează, dimpotrivă, existența soarelui ca punct fix în centrul universului, în vreme ce pămîntul este acela care se mișcă, avînd rolul subaltern, atribuit mai înainte globului solar. Dar astronomul nu face mai mult decît atît, încolo lumea apare închisă tot în vechile coordonate ptolemaice și aristotelice. Astfel, în mintea lui Copernic, universul rămîne deopotrivă de finit ca la Aristotel, compus fiind din opt sfere suprapuse și concentrice, despărțite între ele prin pereți de cristal.

Filozoful italian, acceptînd ca punct de plecare contribuția creatoare a teoriei copernicane, merge mai departe, anulînd limitele acelor presupuse sfere prin postularea unui univers deschis și infinit. Această constatare, ce ni se pare atît de obișnuită astăzi, nu este, după cum se vede, decît o achiziție relativ recentă în raport cu istoria umanității, datorîndu-se în întregime minții lui Giordano Bruno. Pentru a-și sprijini teza, el se folosește de observațiile asupra cometelor, pe care le făcuse cu puțin timp înainte învățatul danez Tycho Brahe. După constatările acestuia, cozile cometelor ar străbate sfere diferite, ceea ce pune la îndoială, o dată cu limitarea dintre ele, și existența lor însăși. Astfel, concluzia, care se oferă cu necesitate lui Bruno este aceea a unui univers nelimitat și nemărginit. Pe lîngă aceasta, în vreme ce Copernic mai admitea încă fixitatea soarelui,

cugetătorul italian afirmă mișcarea neîntreruptă a tuturor corpurilor cerești, presărate în infinitul spațiu interstelar. Iluzia de imobilitate a anumitor astre s-ar datora numai depărtării lor, tot așa cum și o corabie, privită de la mare distanță, pare să stea pe loc, chiar dacă ea înaintează cu viteză. După cum se vede, prima cucerire a gîndirii lui Bruno, în această privință, rămîne conceperea unei lumi deschise și nesfîrșite, iar a doua este ideea universalei mișcări.

Atît teoria lui Copernic cît și a lui Tycho Brahe nu construiesc, pentru marele cugetător al Renașterii, decît secondante și puncte de sprijin. Adevărata sursă care-i comandă soluția universului infinit, plin de lumi mișcătoare, este tot aceea a panteismului său, provenit din intuiția materiei obștești, peste tot aceeași. În concepția celor vechi, păstrată și de Copernic, se include o diferențiere precisă între elementele cosmosului. Intervalele dintre cele opt sfere, unele mai apropiate altele mai depărtate de centrul lumii, precum și diferența dintre corpurile cerești mobile și cele fixe, desenează un specific tablou al universului, conceput după criteriile de ordin ierarhic ale celor vechi. El presupune o deosebire calitativă în lumea astrelor. La Bruno se desființează această perspectivă diferențiată și se instaurează ideea despre o universală materie însuflețită, ce apare identică pretutindeni. Se postulează acea *„indiferenza della natura"* care închipuie tocmai titlul de demnitate al universului, omagiul adus unității sale desăvîrșite. În felul acesta, naturismul Renașterii luminează definitiv puternica originalitate a filozofului, care încheagă în mintea sa una din cele mai armonioase icoane ale lumii.

## *Opera*

### Trăsături generale în opera lui Bruno

Nenorocul vieții lui Bruno acoperă multă vreme și înfăptuirile sale filozofice. Tot ceea ce el a scris, suferind înfierarea Bisericii, apare ca operă blestemată, pe care, timp

de aproape un veac și jumătate, lumea învățaților a fost nevoită să o uite.[27] În această privință, scrierile lui Bruno împărtășesc soarta neprielnică avută de lucrările altui filozof italian de mai tîrziu. Este vorba de opera lui Vico, care s-a bucurat de prestigiul meritat numai în secolul următor activității autorului. Tot astfel și despre scrierile lui Bruno, începe să se ocupe, abia în prima jumătate a veacului XVIII, filozoful englez John Toland, care rămîne, totodată, și părintele termenului de „panteism", ignorat de către marele cugetător italian. Firul gîndirii bruniene este reluat apoi în ultima jumătate a aceluiași secol de către filozoful german Jakobi. În sfîrșit, numai o dată cu Hegel, dar mai ales cu Schelling, ilustrul său discipol, opera lui Bruno își capătă recunoașterea ce i-o acordă toată filozofia mai nouă.

Gîndirea bruniană, despre care un învățat italian contemporan, Guido de Ruggiero, declară că „apare ca un microcosm, unde se reflectă toate aspectele spiritului din Renaștere" [28], este în esența sa foarte simplă și luminoasă. Ea, însă, oferă o aparență stufoasă, prea bogată în idei și cunoștințe, cîteodată plină de contradicții, făcînd aluzie la prea multe curente și doctrine filozofice. Hegel, care vorbește în legătură cu cele menționate, de caracterul *bacantic* al filozofiei bruniene, afirmă că „în Bruno se vede o asemenea bogăție dezordonată și multiplă; și de aceea expunerile sale iau adesea o fizionomie tulbure, confuză, alegorică, de exaltare mistică"[29]. Totuși, așa cum se prezintă,

---

[27] Hegel însuși, pe la începutul veacului trecut, deplînge dificultatea creată în cunoașterea directă a textelor lui Bruno, ele fiind interzise atît de autoritățile catolice cît și de cele protestante. Bunăoară, în bibliotecile unui vechi centru de cultură ca Dresda, lucrările bruniene erau oprite și nu puteau fi arătate cititorilor din vremea Hegel (Georg. Wilh. Friedr. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, zweiter Teil, în *Werke*, XV Bd. Berlin, Duncker, Humblot, 1844, p. 203).

[28] Guido de Ruggiero, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1930.

[29] Hegel, *op. cit.*, p. 203.

realizarea sa apare ca una din cele mai fecunde și prodigioase opere de gîndire. Ea se situează printre marile răscruci ale cugetării, fiind totodată un sfîrșit și un început. Este sfîrșitul filozofiei din Renaștere, precum și al interpretărilor moniste dezvoltate din filozofia platonică; dar, prin aceasta, ea apare și ca început al panteismului modern. Sub raportul de față, Wilhelm Dilthey afirmă următoarele: „Giordano Bruno este prima verigă în lanțul gînditorilor panteiști, care, prin Spinoza și Shaftesbury, prin Robinet, Diderot, Deschamps și Buffon, prin Hemsterhuys, Herder, Goethe și Schelling, ajunge pînă-n actualitate."[30] Ținînd seama că el a trebuit să-și încheie cariera filozofică la patruzeci și patru de ani, opera sa — în raport cu vîrsta de maturitate a oricărui filozof — trebuie considerată ca una de tinerețe. După mărturiile lui Bruno, avem toate motivele să credem că, o dată cu întoarcerea în Italia, el dorea să-și continue activitatea creatoare. Această activitate ar fi constat, fără îndoială, și într-o limpezire formală a ideilor ce și le însușise pînă atunci.

Dat fiind că nu s-a putut realiza acest lucru, abordarea filozofiei bruniene, așa cum ne-a rămas din redactările sale, poate să apară încă multora un lucru nu destul de ușor. Astfel, s-a ajuns a se vorbi nu de una, ci de mai multe filozofii ale lui Bruno, așa cum a fost cazul mai tîrziu cu opera lui Schelling. Bunăoară, italianul Felice Tocco stabilește trei etape cu totul deosebite ale cugetării sale, teză adoptată de unii distinși istorici ai filozofiei, ca Vorlaender și Hoeffding (acesta din urmă admite cu unele rezerve menționata diviziune tripartită). Dacă nu o valoare de realitate, întocmirea lui Tocco cuprinde cel puțin o valoare sistematică, cu toate criticile îndreptățite ce i s-au adus mai tîrziu. Fără a ne însuși comentariile mai amănunțite ale acelui cercetător, ne lăsăm și noi orientați, în linii largi, după

---

30 W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1914, p. 297.

planul său, care va folosi numai ca punct de plecare pentru interpretările noastre.

Potrivit diviziunii lui Tocco, faza inițială cuprinde reflecțiile din *De umbris idearum*, a doua însumează dialogurile italiene, scrise la Londra, iar ultima poemele latine redactate în Germania. Prima dintre aceste perioade se dovedește și cea mai puțin importantă, fiindcă Bruno încă nu-și cucerește definitiv propria-i poziție panteistă. Totuși, și aici se vorbește despre o realitate, care este *una*; iar străduința gîndirii noastre ar fi să depășească toată multiplicitatea de aspecte ce ne solicită și să tindă către unitatea originară. Dar chiar dacă mintea omenească reușește acest lucru, ceea ce ea a cîștigat nu este decît o umbră a adevăratelor Idei, pînă unde cugetul nostru nu se poate înălța. Cu tot tiparul platonic al primului său edificiu de gîndire, noțiunea de Idee nu este identică la Platon și la Bruno. Pentru filozoful grec, Ideile rezultă din extragerea însușirilor comune, ce aparțin tuturor intuițiilor particulare; acest proces de abstracție face dintr-însele niște concepte generale. Pentru Bruno, dimpotrivă, raportul Ideilor față de intuițiile inferioare nu se mai situează, ca la Platon, în ecuația general-particular, ci în aceea de unitate-multiplicitate sau tot și parte. Filozoful italian nu se mai urcă pe scara Ideilor printr-o operație de abstracție generalizantă, ci printr-una de legare organică a tuturor intuițiilor particulare în ansambluri concrete.

Această accepție se dovedește de o deosebită importanță, fiindcă ea marchează începutul a ceea ce putem numi organicismul lui Bruno, factor atît de hotărîtor nu numai pentru tot restul activității sale filozofice, ci și pentru o bună parte din cugetarea modernă. Pe cînd, mai înainte, un Telesio întîmpină dificultăți neînvinse cînd este vorba să explice trecerea de la anorganic la organic, Giordano Bruno are inițial în vedere intuiția organică, pe care o extinde asupra întregii naturi.

Tendința aceasta a primei faze culminează mai tîrziu în *De la causa, principio et uno*, unde apare extinderea crite-

riului organicist de la formele recunoscute îndeobște ca vii la tot restul materiei. Acel „meșter lăuntric", menționat într-un capitol precedent, „modelează (materia) dinlăuntru, tot așa cum dinlăuntrul seminței sau rădăcinii dă drumul în afară vlăstarului; dinlăuntrul vlăstarului face să iasă ramurile; dinlăuntrul ramurilor face să țîșnească mugurii; dinlăuntrul lor înfiripează, modelează și întrețese parcă cu niște nervi frunzele, florile și fructele; și tot dinlăuntrul, în anumite timpuri, recheamă sucurile sale din frunze și fructe în crengi, din crengi în ramuri, din ramuri în vlăstar, din vlăstar în rădăcină"[31]. Acest proces circular nu este închipuit numai înăuntrul organismelor propriu-zise, ci și înăuntrul întregii materii. Faptul l-a determinat mai tîrziu pe Campanella să atribuie tuturor organizărilor din natură o dezvoltare analogă plantelor și animalelor, după cum rezultă din următoarele rînduri: „Toate metalele și pietrele se nutresc și cresc transformînd pămîntul în care apar la început, cu ajutorul soarelui, nu altfel decît ierburile, în lichid, și atrăgîndu-l la ele prin vinele lor, din care fapt diamantele cresc în formă de piramidă, cristalele în figuri cubice."[32] Campanella este, astfel, primul din seria acelora ce au dezvoltat sugestia venită de la Bruno, după care panteismul ar fi corolarul unei vederi organiciste asupra lumii.

Mai tîrziu, Goethe și Schelling dau un răsunet și mai amplu acestei idei. Dar, după cum am văzut, primul la care ea se ivește în epoca modernă este însuși Bruno, reprezentat chiar prin activitatea de la începutul carierei sale filozofice. Faptul de a fi înlocuit conținutul abstract al Ideilor platonice prin sensul concret al totalității și unității ni se pare meritul cel mai înalt al primei sale perioade de creație, cînd a produs *De umbris idearum*. Inițiativa acestei vederi a dat naștere noii vederi organicistice, extinsă în atîtea dezvoltări ale timpurilor noastre.

---

[31] Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno* în *op. cit.* p. 180.

[32] Tommaso Campanella, *Del senso delle cose*, p. 209.

De a doua fază, cea mai importantă și cea mai cunoscută din activitatea lui Bruno, nu ne vom ocupa decît parțial. Adică vom considera numai cele trei dialoguri metafizice: *Cena de le ceneri; De la causa, principio et uno* și *De l'infinito universo e mondi.* Dialogurile morale vor fi studiate în capitolele următoare, unde vom considera diferitele ramuri ale activității sale filozofice. Dialogul *Cena de le ceneri*, lucrare de mai redusă importanță și *De la causa, principio et uno*, rezervat privirii noastre cu un alt prilej, vor fi mai sumar semnalate. În schimb ne va atrage luarea aminte, în chip deosebit, *De l'infinito universo e mondi* .

Titlul ciudat al dialogului *Cena de le ceneri* apare ca una dintre multiplele sugestii conviviale, date de numele *Banchetului* platonic. Tot după Platon mai intitulase și Dante una din lucrările sale *Ospățul (Convivio)*, ceea ce simboliza masa la care sînt servite bucatele înțelepciunii. Bruno, prin numele de *Cena de le ceneri*, îmbracă ideea banchetului platonic cu un colorit creștin. „E un ospăț", deslușește filozoful italian, „făcut după asfințitul soarelui, în prima zi a postului mare, numită de preoții noștri *dies cinerum* și cîteodată ziua de *memento.*"[33] Dar cu toată tonalitatea creștină a titlului și a deslușirii lui Bruno, lucrarea este, în cea mai mare parte, străină de preocupări religioase. În *Cena de le ceneri*, Bruno consideră ideile lui Copernic, face apologia acestuia, arată absurditatea geocentrismului, demonstrează mișcarea pămîntului și stabilește o interesantă relație între adevărul fizicii noi și cel al Sfintei Scripturi.

În *De la causa, principio et uno*, după cum am amintit, el face deosebirea dintre *cauza* exterioară lucrului produs și *principiu*, care rămîne intrinsec efectului. Trebuie să accentuăm, de astă dată, că, deși Bruno admite existența amîndurora, se folosește numai de ultima noțiune, ce a inițiat-o el. Pe cînd *cauza* constituie mobilul explicației teologice a lumii, *principiul* dezvăluie modalitatea filozofică a pă-

---

[33] Giordano Bruno, *Le più belle pagine*, Ed. Luigi Salvatorelli, Milano, Treves, 1936. pp. 46 și urm.

trunderii sale. Consecința cea mai importantă a acestei vederi este că universul poate fi explicat dinăuntru; el își află o cauzalitate imanentă, fără să mai reclame cu necesitate una transcendentă și exterioară. Această căutare a originilor chiar în interiorul fenomenului este în directă legătură cu menționatul organicism al lui Bruno. Tot în *De la causa*, filozoful mai folosește și alte două idei ale lui Cusanus, pe lîngă cea de *principiu*. Prima este în legătură cu *coincidența opuselor* în entitatea supremă; a doua, plecînd de la termenul *possest* al lui Nicolaus din Cusa, afirmă că în Dumnezeu se celebrează contopirea perfectă dintre act și potență. Creatorul întrunește laolaltă actualitatea și posibilitatea, concepute ca separate în filozofia aristotelică. Asupra acestor două idei vom mai reveni cu explicații în alte prilejuri. În orice caz, *De la causa* rămîne opera sa cea mai de seamă, deoarece într-însa filozoful își mobilizează toate resursele minții pentru a dezvolta înțelegerea panteistă a lumii — focarul sistemului său.

În sfîrșit, în *De l'infinito universo e mondi*, Bruno desființează vechea perspectivă aristotelică și ptolemaică a unei lumi finite, alcătuită din sfere suprapuse, cu pereți de cristal. Noua viziune cosmică a universului deschis, presărat cu un nesfîrșit număr de lumi solare, se află expusă, cu accente de amplu pathos prometeic, chiar în sonetul de la începutul dialogului, ce servește drept *proemium*:

Îmi întind aripele sigure în văzduh
Și nu mă mai sperie zăgazuri de cristal sau sticlă,
Ci tai în zbor cerurile și mă avînt în infinit.
Și în timp ce de pe globul meu pe altele mă ridic
Și prin etericul cîmp dincolo străbat,
Ceea ce alții de departe văd, eu în urmă las.

Sub raportul perspectivei infinite a universului, Bruno îl are drept precursor pe un anume Palingenius, care în 1552 și-a publicat poemul filozofic intitulat *Zodiacus Vitae*. În lucrarea sa, Palingenius, admițînd întocmai ideea celor opt

sfere suprapuse, mai închipuie, dincolo de ele, o lume imaterială și infinită. Chiar dacă *Zodiacus Vitae* a avut pentru concepția bruniană rolul unei sugestii, nu se poate vorbi, totuși, de o influență propriu-zisă, deoarece gîndirea mai emancipată și mai personală a lui Bruno se construiește cu totul pe alte temeiuri. Punctul de plecare din *De l'infinito universo e mondi* este mai curînd modificarea unei vederi plotiniene, așa cum se întîmplă cu multe din ideile sale. Pe cînd la Plotin efectul trebuie totdeauna să conțină mai puțin decît cauza, la Bruno, dimpotrivă, orice lucru nu poate fi decît identic cu izvorul de unde provine. Infinitatea lui Dumnezeu va avea drept efect infinitatea lumii. Însă universul nu apare infinit în toate aspectele sale, deoarece el se află încrustat și cu lumi finite; una din acestea e sistemul solar împreună cu pămîntul. Numai Dumnezeu rămîne infinit în întregime, fiindcă se afirmă cu atributul nemărginirii în fiecare parte separată și finită a universului.[34] Una din consecințele importante ale reflecțiilor din acest dialog este principiul descentralizării. Cei vechi nu-și puteau închipui icoana lumii decît axată în jurul unui centru imobil. Copernic n-a făcut decît să schimbe locul acestui centru, păstrînd încolo tot relațiile din tabloul cosmic al Antichității. Numai Bruno vede o uimitoare pluralitate de lumi în mișcare, aruncate și împrăștiate în spațiul infinit al universului. De aci decurge o altă consecință importantă, aceea a *relativismului* brunian. Relațiile precise față de centrul fix din concepția Antichității făceau să rezulte rosturi imuabile și absolute pentru toate fenomenele și categoriile. Universul acentrat al lui Bruno atrage cu sine și relativizarea noțiunilor de spațiu, de timp, de mișcare și de pondere, fiindcă nu mai există un singur centru, la care aceste categorii să se refere. Gravitatea, bunăoară, este tinderea

[34] Trebuie semnalat cît de apropiată este această vedere de *structuralismul* modern, a cărui filiație directă pornește însă de la idealismul german, îndeosebi de la Fichte, și după care întregul unui lucru se răsfrînge în fiecare parte a sa, luată izolat.

unui corp către locul său natural. Dar locul natural al unei pietre ce cade de pe o înălțime nu poate fi altul decît pămîntul. Prin urmare numai pentru pămînt acea piatră pare grea, iar nu și pentru alte planete, străine acelui corp. Relativismul lui Bruno constituie una din laturile cele mai profund moderne ale cugetării sale.

În sfîrșit, contribuția ultimei perioade creatoare ar fi aceea a ideii de *monadă* (numită, totodată, *atom* sau *minima*). Sugestia noii noțiuni bruniene poate veni de la materialismul atomistic al lui Democrit și Epicur. Pentru aceștia aspectele universului sînt alcătuite din niște corpuscule materiale indivizibile, care, în căderea lor, se întîlnesc și se îmbină în diferite corpuri, aflătoare pe lume. Monada lui Bruno, spre deosebire de atomul democritic — alcătuire pur materială — se află dotată și cu o virtute spirituală intrinsecă ei. Pe lîngă aceasta, se pare că filozoful italian are două accepții cu totul diferite asupra monadei. În primul rînd, privită principial și absolut, *minima* apare ca un corpuscul indivizibil. Bruno, însă, după cum am mai văzut, preferă criteriile relativiste în judecarea oricărui lucru, deci și a monadei. În felul acesta, minima depinde de ansamblul la care se află raportată pentru a deveni un prim element constitutiv. Față de cosmos, în totalitatea sa, însuși sistemul solar este o monadă; ba chiar întregul univers ajunge să fie privit ca atare. Sufletul Lumii sau Dumnezeu este, la rîndul său, tot o monadă a monadelor.[35] Prin preferința acordată accepției relativiste a *minimelor*, care ajung uneori să-și dilate sensul pînă a deveni *maxime* (Universul, Sufletul Lumii), Bruno dovedește o perfectă consecvență față de propria-i preferință, îndreptată spre relativitatea perspectivelor.

Călăuzindu-ne, în linii largi, după schema lui Tocco, am putut constata o primă fază platonizantă, o a doua pante-

---

[35] Acest sens variabil, elastic, deschis, al monadei lui Bruno o deosebește de accepția rigidă, închisă, impenetrabilă a ceea ce va fi mai tîrziu monada pentru Leibniz.

istă și o terță fază atomistă. Printre alții, Giovanni Gentile aduce obiecții acestei întreite succesiuni, atribuită gîndirii filozofului din Renaștere; el susține că laturile separate ale cugetării bruniene ar fi în fond simultane și că străduința lui Bruno a fost mereu să unifice aceste aspecte discordante ale filozofiei sale.[36] Faptul, însă, că noi am privit succesiv elementele acestei cugetări se datorește valorii sistematice ce o recunoaștem, în parte, diviziunii lui Tocco; ea oferă, în orice caz, excelente avantaje, cînd este vorba de simplificarea expozitivă a unei gîndiri polifonice. Și chiar dacă toate tendințele cugetării bruniene s-ar produce simultan, există, negreșit, anumite etape succesive ale sale, în care se manifestă cu preponderență unele din aceste tendințe în dauna altora. Sub raportul accentului funcțional al celor trei perioade se pare deci că Tocco ar avea dreptate. Dar dreptatea este de partea lui Gentile, atunci cînd ne îndeamnă să nu acordăm un credit exclusiv limitelor rigide dintre etapele menționate.

Noi le-am expus în așa fel încît să împăcăm ambele vederi. Prin coloritul particular al fiecărei faze am căutat să alegem firele unitare, care le străbat pe toate deopotrivă. Unul dintre acestea este principiul trecerii de la multiplicitate la unitate. În prima fază el se manifestă prin cugetarea aspectelor disparate și discordante ale lumii sub raportul unității perfecte; în a doua fază această trecere se efectuează prin ideea de coincidență a opuselor în entitatea supremă; în a treia fază ea se obține prin postularea unei unice monade a monadelor, ce le cuprinde pe toate. Un alt fir, care traversează unitar gîndirea lui Bruno, este principiul organicist, adevăratul îndreptar către panteismul său. În prima fază, Ideea abstractă a lui Platon devine la el o realitate concretă de ordin organic. În a doua fază, Bruno concepe o dezvoltare dinăuntru a tuturor aspectelor realității, ca în cazul organismelor (ceea ce îl determină chiar să numească întreg pămîntul un *mare animal*). În a treia fază, el închi-

[36] Giovanni Gentile, *op. cit.*, pp. 214–216.

puie o forță activă, spirituală, care mînă monadele dinăuntrul lor. În sfîrșit, o altă idee, pe care am lăsat-o să se întrevadă peste tot la Bruno, este relativismul său. Unitatea postulată în prima fază a cugetării sale, ca supremă încununare a minții noastre, are o simplă valoare relativă, apărînd doar sub chipul umbrei în raport cu lumea Ideilor. În a doua fază, amintita descentralizare și lipsa unui punct fix, la care elementele lumii să se refere în relațiile lor, ne dezvăluie iarăși relativitatea legăturilor dintre fenomene. În sfîrșit, în a treia perioadă, ideia de *minimă* sau de *monadă*, al cărui obiect variază după ansamblul unde se încadrează ca prim element constitutiv, menține nealterată factura relativistă a gîndirii bruniene.

Dar trecerea de la multiplicitate la unitate, organicismul și relativismul său, fațetat în atîtea perspective, include un alt agent, mai adînc întrețesut în aerul acestei cugetări. Universul lui Bruno este unul care veșnic se face, veșnic se arată într-un fel sau altul. Curentul formativ originar al acestei viziuni metafizice apare deci mișcarea. S-au făcut unele apropieri între concepția lui Bruno și cea a eleaților din Antichitate, prin faptul că și icoana despre lume a acelor filozofi greci se desena tot în linii panteiste. Dar pe cînd eleații postulau imobilitatea absolută, pe care unii dintre ei, ca Zenon din Elea, încercau s-o demonstreze cu mare lux de argumente, universul lui Bruno se prezintă dinamic, fiind acționat de o forță neobosită. Într-unul din sonetele proemiale la *De la causa, principio ed uno*, Bruno își afirmă programatic crezul filozofic, după care unul din elementele creației, pe lîngă *ființă* și *viață*, ar fi și *mișcarea*.

*Causa, principio ed uno sempiterno*
*Onde l'esser, la vita, il moto pende...*

Trebuie să precizăm, totuși, că mișcarea la Bruno nu apare asemenea unei simple curgeri, ca în cazul lui Heraclit, sau asemenea căderii unei ploi atomice, ca în cazul lui Democrit. Ea se luminează cu un precis rost teleologic, aflîndu-se armo-

nizată și ritmată după diferitele scopuri ce le are în vedere. Această trăsătură este, totuși, departe de sensul aristotelic, ce presupune și o primă cauză imobilă. În viziunea filozofului din Renaștere, absolut toate elementele închipuirii sale se află într-o eternă mișcare, care creează și reînnoiește neîncetat armonia lumii. Un asemenea dinamism exclusiv, bine definit în intenția sa de a genera și păstra echilibrul universal, se va aprecia mai la suprafață în alte sectoare speciale aparținătoare gîndirii lui Bruno, cum ar fi teoria cunoașterii și etica. Aceste ramuri ale cugetării sale vor fi arătate, sub raportul menționat, în următoarele două capitole.

## Teoria cunoașterii

Am expus pînă acum controversele dintre cei care vor să descopere la Bruno o triplă icoană despre lume, împărțită între diferitele sale etape succesive de cugetare, și cei care susțin unitatea ireductibilă a gîndirii bruniene. Această neînțelegere are loc însă numai pe planul delimitat al ontologiei, care favorizează într-adevăr confuzia ce a determinat polemica menționată. Însă pe planul epistemologic, cel care ne fixează atenția în momentul de față, nu mai poate fi vorba de niciun echivoc. Bruno afirmă, de astă dată, deslușit că există *două* modalități de a cunoaște realitatea. Este adevărat că numai ultima din aceste cunoașteri merită numele de *filozofică*, însă, pe de altă parte, tocmai ea se dovedește a fi și cea mai imperfectă.

Dacă ne amintim de capitolul anterior, acolo am afirmat că, în prima fază a activității sale, Bruno nu-și cucerește pe deplin poziția panteistă, fiind încă stimulat și de înclinații dualiste. Dar acest dualism din *De umbris idearum* se datorește tocmai elementelor epistemologice din ea. Am menționat că, în acea lucrare, Bruno postulează conceperea aspectelor multiple ale realității în sensul unei întruchipări unice; dar și această unitate este doar o umbră în raport cu adevărata lume a Ideilor, pînă unde mintea noastră nu poate ajunge. O asemenea lume, concepută pe două planuri, se află schematizată mai mult după puterea și limitele facul-

tăților noastre de cunoaștere decît după realitatea ei intrinsecă. Acest dualism de ordin cognoscitiv, distinct de unitatea ontică a lumii, se va pronunța și în restul activității sale.

De aceea vom vedea, în primul rînd, cum sistematizează Bruno realitatea după categoriile înțelegerii noastre și, apoi, vom urmări valoarea ce o acordă el inteligenței omenești. Potrivit vederii filozofului, adevărul se află, mai întîi, înaintea lucrurilor, întrucît este cauza și principiul de care ele depind; apoi apare chiar în lucruri, dîndu-le consistență; și, în sfîrșit, se înfățișează după toate lucrurile, în felul cum se lasă a fi înțeles de noi. Cu alte cuvinte, adevărul este *ideal, natural* și *rațional*. Dar, din toate trei felurile, numai ultimul rămîne în întregime accesibil minții noastre. Pentru a înțelege de ce ne este dat să înțelegem numai atît, trebuie să vedem cum apreciază Bruno inteligența omenească. În limbajul său alegoric, el privește această facultate ca imagine a lunii. După cum luna este cel mai neînsemnat din toate corpurile cerești și, în același timp, cel mai apropiat de noi, tot astfel se prezintă și inteligența omului față de orice alte inteligențe. Asemenea astrului de noapte, și mintea omenească se află amestecată cu întuneric, fiind luminată numai în partea ce privește lucrurile superioare, și umbrită în raportul ei cu aspectele mărginite ale lumii. Din această relație rezultă și starea de imperfecție a puterii noastre de înțelegere, care nu este capabilă să cuprindă nesfîrșitul domeniu al realității. Dincolo de limitele inteligenței omenești, „izvorul tuturor numerelor, al tuturor speciilor, al tuturor rațiunilor“ nu poate fi închipuit decît printr-un act de credință. Se ivesc, astfel, două feluri de cunoaștere, în considerarea cărora noi vom începe cu cea mai înaltă, adică cu gnoza supra-rațională.

O asemenea cunoaștere a adevărului *ideal* — a cauzei și a principiului —, spre deosebire de aflarea adevărului *rațional*, este mai puțin originală în concepția bruniană. Ea aparține în parte lui Cusanus și întregii epistemologii mistice, de unde și acesta a adoptat-o. Nicolaus din Cusa justifică o atare atitudine supra-rațională prin deficiența inteligenței noastre, care se prezintă limitată. Orice noțiune,

ce ne vine în minte, aduce cu sine și o alta opusă, ridicînd, prin aceasta, propria-i barieră chiar din clipa înfiripării; noțiunile mărginite, singurele în măsură a fi procurate cu ajutorul minții omenești, nu-l pot cuprinde însă pe Dumnezeu, care este infinit. De aici, prin însăși conformația noastră mentală, generatoare numai de noțiuni finite, delimitate prin opusele lor[37], sîntem sortiți a stărui în ignoranță. Însă ignoranța aceasta nu rămîne inoperantă, ci devine un mijloc infailibil de cunoaștere, deoarece cu cît ea va fi mai conștientă (*docta*) de propria-i incapacitate, cu atît ne aflăm mai aproape de sensul realității. Dacă voim să ajungem la cuprinderea celor mai înalte adevăruri pe calea directă a inteligenței noastre, fără să ținem seama de limitele ei, ne izbim de dificultatea întîlnită la „bufnițele, care încearcă să vadă soarele“[38]. Bruno ajunge la aceeași concluzie, o dată cu abandonarea rațiunii discursive, pentru a pătrunde esența Inteligenței supreme. După cum afirmă el, în această privință, Dumnezeu poate fi cunoscut mai curînd „prin tăcere“ decît prin cuvinte, idee ce atinge domeniul *teologiei negative* a misticilor.

Rămîne, în momentul de față, a desluși ce se înțelege prin noțiunea de „teologie negativă“ și a preciza legătura ei cu epistemologia bruniană. Este vorba aici de încercarea îndreptată către cunoașterea esenței divine, o dată cu negarea oricărui atribut, capabil a fi cuprins de mintea omenească. Astfel, ajungem la acea stare care, raportată la mijloacele noastre de investigație, apare drept ignoranță; însă tocmai această ignoranță ne aduce certitudinea că Dumnezeu sălășluiește într-un alt plan de existență, ce întrece cu mult

---

[37] Exemple mai amănunțite din asemenea perechi de noțiuni opuse nu ne sînt date nici de Cusanus, nici de Bruno. Ele pot fi aflate cu mult mai tîrziu la Schelling, care ne prezintă următoarele opoziții: libertate-necesitate, conștient-inconștient, infinit-finit, subiectiv-obiectiv. (Friedr. Wilh. Jos. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, Tübingen, Cotta, 1800, pp. 422, 454, 463, 464, 465, 471, 472.)

[38] Nicolaus Cusanus, *op. cit.*, p. 38.

tot ceea ce putem noi să închipuim. Bruno, potrivit inițierii sale în științele secrete, vrea să ne sugereze că ideea unei filozofii negative ar veni la el de foarte departe, și anume de la caldeeni; aceștia, cultivînd deopotrivă mijloacele supra-raționale ale cunoașterii, prilejuiesc filozofului italian următoarele reflecții: „Caldeenii îl căutau (adevărul) pe căile substracțiunii, neștiind ce să afirme despre el; ei procedau fără cîinii demonstrațiilor și silogismelor; ci se străduiau numai să adîncească, răsturnînd, săpînd și dezgropînd prin negarea tuturor speciilor și predicatelor incomprehensibile și secrete."[39] Astfel, întrebuințînd una din imaginile sale cinegetice, pentru care el avea o deosebită predilecție, Bruno vede, în investigația rațională, acea întreprindere ce se folosește de cîinii de vînătoare ai silogismelor, destinați să prindă vînatul cunoașterii. Dar pentru modalitatea cognoscitivă supra-rațională, aceste instrumente, împreună cu toate efectele lor, se dovedesc nu numai zadarnice, ci chiar împovărătoare, în vreme ce ultimele adevăruri se sustrag și nu se lasă captivate de mijloacele imperfecte, limitate, ale minții noastre. Singura cale indicată în cazul de față rămîne, după cum spune filozoful cercetat de noi, *substracțiunea*, adică negarea tuturor atributelor.

Se pare însă că sursa directă a teologiei negative ar fi ceva mai apropiată în timp decît cum pretinde Bruno. Ea provine de la Dionisie Pseudo-Areopagitul, scriitor mistic bizantin de pe la sfîrșitul veacului V sau începutul veacului VI, ale cărui scrieri s-au bucurat de o trecere considerabilă în cursul Evului Mediu și chiar în Renaștere. În orice caz, este cert că el l-a influențat de-a dreptul pe Cusanus. Pseudo-Areopagitul, constatînd incapacitatea noțiunilor minții de a ne face să cuprindem esența și atributele lui Dumnezeu, a recurs la o serie nesfîrșită de definiri prin negații. Redăm cîteva dintre ele: „El nici nu stă, nici nu se mișcă, nici nu-i liniștit; nu are putere, nici nu este putere sau lumină; nu trăiește și nu este viață; nu e nici substanță, nici veac, nici timp." Și mai departe: „Ea (Dumnezeirea) nu e

[39] Giordano Bruno, *De gli eroici furori* în *op. cit.*, p. 471.

nici știință, nici adevăr, nici domnie, nici înțelepciune; nici unul, nici unitate; nici divinitate, nici bunătate, nici duh, așa cum știm noi."[40] Astfel, înțelegem mai bine felul cum Bruno ajunge la postularea cunoașterii desăvîrșite a lui Dumnezeu „prin tăcere", făcînd să amuțească tot ceea ce știe mintea noastră imperfectă și tot ceea ce ea își poate închipui. Este demn de relevat faptul că acest motiv al tăcerii în contemplația religioasă poate fi aflat îndeosebi la scriitorii și poeții mistici, printre alții la Sfînta Teresa de Avila[41] și la Angelus Silesius (*Drum ist das beste: Schweigen*)[42]. O asemenea metodă de cunoaștere se dovedește singura ce poate fi folosită atît pentru cuprinderea *adevărului ideal* cît și a unei părți din *adevărul natural*.

Însă adevărata contribuție a lui Bruno trebuie aflată în cealaltă modalitate a cunoașterii, ce urmărește *adevărul rațional* pe cale strict filozofică. Aici intră în rol factorul important al *mișcării*, pe care l-am descoperit la temelia gîndirii bruniene. Cu toate neajunsurile rezultate din limitarea

---

[40] Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Teologia mistică* în *Despre numele divine, Teologia mistică*, trad. C. Iordăchescu și Th. Simenschy, Iași, Serek, 1936, p. 122.

[41] Santa Teresa de Jesus, *Libro de su vida* în *Obras escogidas*, Coleccion española Nelson, p. 293: „fiindcă toate simțurile se bucură atît de mult, încît faptul nu se poate exprima și astfel e mai bine a nu mai spune deloc".

[42] Tăcerea ca modalitate supremă a cunoașterii poate fi întîlnită, cu un ecou similar, și în unele vederi metafizice contemporane. Un cugetător argentinian, Juan Sepich, dezvăluie următoarele reflecții, care ne evocă postulatul lui Bruno pentru aflarea adevărului ideal: „...Aceasta este starea taciturnă sau tăcerea umană: reculegere liniștită prin care sufletul comunică cu propriul său patrimoniu de frumusețe, adevăr, bunătate și viață. Din acest punct de vedere, lăsînd la o parte cazurile vulgare de psihopatii cunoscute și explicabile prin alte cauze, se poate aprecia profunzimea unei cugetări prin atracția pe care o exercită față de comunicarea interioară, liniștită și taciturnă". Juan R. Sepich, „Determinación y alcance del saber metafisico" în *Giornale di metafisica*, A. II, Nr. 2 Martie, 1947, p. 115.

sa, inteligența omenească posedă virtutea unei aspirații uriașe, ce-i mînă ființa către o neobosită acțiune. Contrastul dintre realitate, care este infinită, și mintea omenească, întocmire imperfectă și finită, determină caracterul specific al acesteia din urmă. Fără a putea fi cuprins niciodată, infinitul se cere veșnic fugărit de inteligența noastră.

În felul acesta, procesul cunoașterii la Bruno se află simbolizat prin mitul lui Acteon, vînătorul legendar care, pentru cutezanța de a fi privit goliciunea Dianei, este sfîșiat de cîinii zeiței mînioase și caste. Se ivește deci cazul cînd vînătorul însuși devine vînat sau, după cum spune Bruno, prădătorul se schimbă în pradă. Aceasta se întîmplă numai atunci cînd cercetătorul urmărește adevărurile cele mai înalte, deoarece există două feluri de vînătoare a minții noastre. În primul rînd, vînătorul aleargă după lucrurile particulare și multiple ale lumii, pe care el reușește să și le supună, însușindu-și-le. Cînd însă se agită după vînarea adevărurilor divine, căutătorul cade pradă, fiindcă, în clipa miraculoasă de atingere a acestor adevăruri, este el însuși sorbit într-însele, schimbîndu-se din subiect în obiect.

Un asemenea proces poate fi alăturat acelei intuiții epistemologice care a izvorît mai tîrziu din geniul poetic al lui Victor Hugo, însetat să cunoască misterul inaccesibil al morții. Hugo întrebuințează pentru aceasta, în marele său poem intitulat *Dieu,* motivul *abisului fără fund.* Curiozitatea față de taina morții n-ar fi decît o cursă, care ne atrage și ne consumă în profunzimi amețitoare, de unde nu ne mai întoarcem aceiași:

Elle blêmit le bord du sans fin, du sans fond
D'où l'on ne revient pas avec la même forme...

Această schimbare a formei, închipuită tot ca o sancțiune dată nemăsuratei îndrăzneli omenești, corespunde unei schimbări a funcțiunii, analogă cu acea metamorfoză a vînătorului în vînat din viziunea bruniană. Însă între cele două concepții există, totuși, o deosebire fundamentală. Pe cînd la Hugo această aventură are la capăt punctul final al

unei înfrîngeri, pentru Bruno nu alcătuiește decît o simplă etapă în procesul neterminat, în goana continuă a inteligenței noastre. Abia cînd vînătorul sfîșiat nu va mai fi el însuși și sufletul său se va integra în regiunea superioară urmărită de el mai înainte, i se va deschide și perspectiva adevărurilor divine. Acestea nu vor fi pătrunse nici acum în propria esență — pentru care lucru se cere nu numai atitudinea de „tăcere" și de credință a primului fel de cunoaștere —, dar vor fi surprinse prin răsfrîngerea lor în imaginea lumii create, cea deopotrivă cu ele. De aci deducem că, pentru aflarea adevărului rațional, cercetătorul trebuie să părăsească starea sa empirică, cu care ia act de lucrurile particulare, și să se integreze în registrul mai înalt al intelectului, ce depășește ființa obișnuită.

Dar, o dată cu aceasta, acțiunea minții noastre, neoprită niciodată din avîntul său, tot nu poate lua sfîrșit. Domeniul care cuprinde esența ultimă a lucrurilor nefiind atins, mintea își continuă căutările prin infinite reveniri și noi elanuri. Neobosita cursă a aspirațiilor noastre, indiferent de aflarea adevărului, devine un scop în sine, menit să întrețină demnitatea inteligenței omenești. Aceste avînturi ale sufletului, numite de Bruno „eroici furori", și care desemnează apetența valorilor intangibile, apar, astfel, suficiente lor însele:

Destul ca sufletul să fie în chip nobil aprins...

declară versul unui sonet al său, ce urmărește ideea menționată.

Acest freamăt al căutărilor, comun întregii Renașteri, dar culminînd la Bruno, n-a rămas lipsit de urmări. El trebuie pus la baza întregului ethos cercetător și năzuitor al culturii moderne. Simbolul static al *sferei* neclintite, ce evocă spiritualitatea antică, este înlocuit acum prin simbolul dinamic al *cercului.*[43] Pe cînd sfera închipuie o realitate gata făcută,

---

[43] Imaginea cercului ca simbol al filozofiei bruniene este comentată la noi de Nina Façon, „Activismul la gîndirea Renașterii italiene" în *Concepția omului activ*, București, Torouțiu, 1946, p. 20.

așa cum o concepeau anticii, cercul dezvăluie numai un parcurs, care, revenind de atîtea ori asupra sa, ca în gîndirea lui Bruno, nu se va termina niciodată. El figurează, în același timp, noua orientare către problema cunoașterii, nesocotită de lumea antică în folosul celeilalte probleme — a realității. Vestitele „avînturi" ale Renașterii, printre care *„i furori divini"* ai lui Marsilio Ficino, dar mai cu seamă *„gli eroici furori"* ai lui Bruno, înseamnă primul început de emancipare și de ipostaziere a epistemologiei, primul indiciu al neatîrnării sale față de obiectul realității ontologice, ce o subjugase atîta vreme. Fără ca Bruno să găsească o metodă de cunoaștere, în sensul modern de mai tîrziu, și numai prin preferința pe care o dă el *căutării* asupra *găsirii*, apare ca un demn anticipator al lui Lessing și al lui Kant. Negreșit, sub raportul menționat, filozoful italian poate că îi anunță numai pe acești doi cugetători în mod explicit, însă implicit el anticipă structura generală a gîndirii moderne și tot visul ei faustic.

## Antropologia și Etica

Capitolul precedent, care privește caracterul activist al minții omenești, ne face să presupunem și atitudinea generală a lui Bruno în fața noțiunii de om. Această problemă apare cu atît mai interesantă, cu cît Giordano Bruno este recunoscut îndeobște ca un filozof al naturii. Pentru privirile mai grăbite și mai puțin atente, trebuie să precizăm că nu întîmplător am așezat în lumina unui presupus contrast termenii noțiunilor de *om* și *natură*, întrunite laolaltă în cugetarea bruniană. Fiindcă am procedat astfel, datorăm cititorului anumite deslușiri anticipatoare mai înainte de a aborda capitolului de față.

O dată cu începutul Renașterii, spiritele cercetătoare abandonează, întrucîtva, problema lui *Dumnezeu*, primordială în Evul Mediu, și încep să privească cele două mari probleme ale Antichității, *natura* și *omul*. Dar aceste deosebite domenii de cercetare nu aparțin în chip nediferențiat lumii antice. Pe cînd curiozitatea metafizică a minții grecești înclina mai mult către studiul naturii, romanii, care

nu posedau sentimentul cosmic al grecilor, dar erau înzestrați cu un superior talent politic, priveau mai cu osebire fenomenul uman individual. Antropomorfismul elenic nu trebuie să ne inducă în eroare, sub raportul de față, fiindcă substratul chipului său omenesc se află atașat mai curînd de structura tipicului cosmoidal; el nu ține de domeniul psihicului realist și individual, ca la latini. Această îndoită moștenire a Antichității, care, după cum se vede, nu era contopită nici în acea epocă, ajunge cu timpul să-și pronunțe divergența pînă la punctul de a se desface în două orientări rivale. Tensiunea dintre ele culminează cu atitudinea adoptată de aderenții filozofului arab Averroes; aceștia, care erau naturaliști pasionați, absorbiți de studiul animalelor și plantelor, îl defăimează cu înverșunare pe Cicero, autorul expresiei de „humanitas", originea îndepărtată a termenului de „umanism" din Renaștere. Domeniile separate ale naturii și umanității ajung, astfel, să intre neconciliate complet pînă în limitele Renașterii, epocă ce începe să le cultive cu stăruință pe amîndouă. Încă și în această vreme se ivește, pe de o parte, curentul umanist, dedicat unei exclusive „științe a omului"[44], iar pe de altă parte doctrinele unui Copernic sau Telesio, aplecate către domeniul opus. Trebuie să recunoaștem, totuși, că Renașterii îi revine meritul de a fi anulat vechiul divorț între natură și umanitate, mai întîi în înfăptuirile artistice ale timpului, apoi în mintea marilor cugetători de factură panteistă, Cusanus și îndeosebi Bruno. De aceea, la începutul capitolului, am așezat în relație adversativă antropologia lui Giordano Bruno față cu faima sa de filozof al naturii.

Am menționat în treacăt că explicarea acestei concilieri poate fi aflată numai în fenomenul panteismului. Faptul este confirmat nu numai în coordonatele spirituale din acel timp, ci și în multe aspecte reprezentative ale culturii de după Renaștere. În personalitatea lui Goethe, bunăoară, se dezvoltă armonios curiozitatea asupra naturii alături de

---

[44] G. Toffanin, *Che cosa fu l'umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1928, p. 46.

cultivarea cea mai vie a factorului uman. Panteismul, ca efect al unei viziuni de unitate desăvîrşită, anulează divergenţa dintre cele două domenii. Adesea diferitele elemente, funcţiuni şi procese, ce aparţin fenomenului uman, se văd modelate după relaţiile corespunzătoare atribuite unei naturi însufleţite. De aceea şi trăsăturile principale din antropologia lui Bruno vor avea echivalente cunoscute în privirea sa asupra naturii.

Îndumnezeirea întregului univers va aduce deci după sine şi o îndumnezeire a omului. Aceasta se vede din dialogul *Spaccio de la bestia trionfante*, unde omul se află înfăţişat prin simbolul lui Jupiter însuşi, care propune o reformă morală în lumea zeilor. Reflecţiile expuse de Jupiter sînt chiar cele ale lui Bruno, privitoare la o stabilire de bunuri spirituale pentru fiinţa umană. Ideea despre emanciparea omului, care-şi prescrie de la sine, din iniţiativa sa lăuntrică, anumite norme ce-i vor servi ca îndreptar în viaţă, se desprinde din *epistola esplicatoria*, de la începutul dialogului, pe care filozoful o adresează poetului englez Sidney. În această epistolă cugetătorul italian îşi declară intenţia „de a trata filozofia morală potrivit luminii interioare". Tipul uman zeificat al lui Bruno îşi este, astfel, legislator sie însuşi, fără să mai aştepte prescripţii provenite dintr-o regiune transcendentă, deoarece într-însul „a iradiat şi iradiază divinul soare intelectual"[45].

Antropologia lui Bruno merge mînă în mînă cu etica sa, fiindcă icoana omului desăvîrşit rezultă din conţinutul ideilor morale pe care şi le însuşeşte. Ca urmare la aceasta, el stabileşte o serie ierarhică de concepte, indicate pentru o reformă a conştiinţei omeneşti. Pe treapta cea mai înaltă a aspiraţiei morale apare adevărul, care după cum s-a văzut în capitolul precedent, este de trei feluri, ideal, natural şi raţional. Însă din punct de vedere etic şi cognoscitiv, el comportă numai două modalităţi, adevărul ordinii divine

[45] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante* în *op. cit.*, p. 7.

— cel dinaintea lucrurilor și care sălășluiește în ele —, apoi adevărul posibilității omenești, adică cel rațional, urmînd după lucruri.

Imediat inferioară adevărului în seria ierarhiei morale inițiate de Bruno, este *prevederea.* Această însușire își desfășoară iarăși conținutul pe două planuri; în ordinea divină ea capătă numele de *providență,* iar în sfera de activitate umană se numește *prudență.* Acest prestigiu de care se bucură prudența, calitatea situată în al doilea rînd după adevăr, constituie o trăsătură caracteristică a epocii lui Bruno, adică a tranziției dintre Renaștere și Baroc. Ceva mai tîrziu, după moartea filozofului, călugărul spaniol Baltasar Gracian concepe un adevărat tratat de *artă a prudenței,* lucrare intitulată *Oraculo manual.* Deși nu există nici o filiație între Bruno și Gracian, pot fi recunoscute, totuși, ingerințele comune ale aceleiași atmosfere, cînd factorul moral tinde a se asocia cu cel politic. Cît privește noțiunea bruniană de *providență,* ea anunță iarăși o trăsătură care își va dezvolta sensul mai mult în secolul următor. Renașterea propriu-zisă cultiva în special ideea de *fatum* și cea de *fortuna,* ce nu lipseau nici la Bruno.

După *prevedere* urmează ceea ce filozoful italian numește *Sofia,* care, în același timp, este un personaj simbolic din dialogul *Spaccio de la bestia trionfante.* Sofia, după cum se vede, avînd sensul obișnuit de înțelepciune, apare tot în două feluri, asemenea adevărului și prudenței. Una este superioară „supracerească", iar cealaltă e „consecutivă, lumească și inferioară"[46]. Numai aceasta din urmă participă la prima, așa cum ochiul se împărtășește de la lumină. Conceptele morale ale lui Bruno se desfășoară, astfel, pe un plan dualist, ca și epistemologia sa, cu care ele se află, de altfel, într-o strînsă legătură.

În sfîrșit, din înțelepciune se dezvoltă *legea,* fiică a Sofiei, instrumentul ce o ajută pe aceasta să opereze. Legea se adresează îndeosebi principilor și conducătorilor de popoare, alcătuind adevăratul ferment legat de existența statelor.

---

[46] *Idem,* p. 86.

Ea este menită să stîrnească dorința de *glorie*, care îndeamnă la acte eroice și formează îndeobște aspirația către săvîrșirea de lucruri mari. Ideea de glorie rezumă una dintre tendințele cele mai specifice ale Renașterii. Ea apare ca un corolar al puternicului individualism pe care-l dezvoltă acea epocă, după atmosfera medievală, favorabilă mai curînd cadrelor ecumenice, colective și anonime. Toate categoriile reprezentative ale tipului uman din Renaștere, adică condottierul sau omul de acțiune practică, umanistul și artistul, se află însuflețite în activitatea lor de mobilul comun al gloriei. Chiar în zorii acestei epoci, unul din *Triumfurile* lui Petrarca este închinat *faimei*. Bruno dovedește, atît prin gîndirea cît și prin fapta sa, că se integrează între acele suflete avîntate și căutătoare de glorie, care definesc atît de precis un aspect important al Renașterii. Îndumnezeirea omului din concepția sa filozofică aduce ca urmare logică tendința către cucerirea renumelui, prescrisă între idealurile de realizare umană.

Toate treptele acestei table de valori morale se reduc însă, în esență, la prima dintre ele, adică la ideea de adevăr. Aici recunoaștem o răsfrîngere a filozofiei sale generale pe plan antropologic și etic. Adevărul nu este numai supremul scop al cunoașterii, ci și acela care decide o anumită atitudine morală. Dar, chiar luată în totalitatea sa, considerarea omului și a comportării sale se constituie ca un ecou al întregii vederi bruniene, privitoare la natură, la univers și la problema cunoașterii. Așa, bunăoară, vestita temă a *coincidenței opuselor* își află și ea un echivalent pe planul realității morale. Ea constă din întrepătrunderea stărilor de bucurie și tristețe, care nu pot sălășlui despărțite în sufletul omenesc. Conștiința umană săvîrșește, astfel, un fel de coincidență a afectelor opuse. „Nu există delectare fără tristețe“ afirmă el odată, ceea ce evocă anticul vers al lui Lucretius:

*Saepe in medio leporum surget amari aliquid**.

---

**Adesea în mijlocul desfătărilor apare o amărăciune. (N. ed.)*

Dar deopotrivă nu există nici tristețe fără bucurie. În această privință, trebuie amintit un motto, pe care filozoful l-a pus în fruntea comediei sale *Candelaio*. Este vorba de vestita sentință „in tristitia hilaris, in hilaritate tristis", ce ne-a rămas ca un fel de emblemă a întregii sale filozofii morale. Erminio Troilo, care a consacrat un studiu special acestei formule bruniene, o explică prin cele ce urmează: „Trebuie să se mai spună că rîsul, într-un moment extrem al său, este aproape semnul plînsului, al celui mai profund plîns; că și unul și celălalt au cîteodată o comună rezoluție tragică în nebunie — o enigmă de rîs și de plîns care izbucnește în om, și de la om se revarsă, cu înfiorare, asupra lumii."[47] Prin urmare, întîlnim aici o stare cu mult mai complexă decît în pesimismul oarecum simplist al lui Lucretius, care surprinde numai fundul de amărăciune din cupa desfătărilor. La Bruno, chiar mai mult decît întrepătrundere, se vede un fel de contopire a bucuriei cu tristețea, în tot ce au ele mai adînc. După cum, pe plan metafizic, materia alcătuiește numai o față a spiritului, tot astfel, în domeniul moral, optimismul se identifică, în rădăcinile sale, cu pesimismul. Se obține astfel, aceeași unitate desăvîrșită, către care înclină cugetătorul Renașterii în toate ramurile filozofării sale.

În sfîrșit, filozoful mai transpune pe plan etic și relativismul său, amintit într-un capitol anterior. Această operație are loc o dată cu discutarea ideii de *virtute*. Independența și superioritatea morală a personalității umane se înfăptuiesc atunci cînd omul se poate înălța deasupra ingerințelor josnice ale firii sale; de aceea el trebuie să-și făurească o a doua natură, după care să se călăuzească în viață. Acest act constituie primul demers pentru cucerirea *virtuții*, noțiune sinonimă la el cu stăpînirea de sine. Acolo însă unde nu există un material rebel, care să se ceară înfrînt, nu poate apărea virtutea. Bunăoară, animalele, necunoscînd viciul, nu sînt în

---

[47] Erminio Troilo, *Prefazione* la *Giordano Bruno. In tristia hilaris, in hilaritate tristis*, Roma, Farmiggini, 1922, p. VIII.

măsură a deveni nici virtuoase. De asemenea, la naturile reci și flegmatice sau la persoanele bătrîne nu poate fi vorba de virtute numai prin faptul că ele nu sînt vicioase. În această privință, noțiunea ce ne preocupă depinde și de firea diferitelor popoare, după cum ele au mai multă sau mai puțină nevoie de a fi stăpînite. Același act care la semințiile nordice abia lasă să se întrevadă o urmă de virtute, la cele africane, bunăoară la libieni, este semnul celei mai înalte virtuți. Relativismul lui Bruno acționează, astfel, și pe plan moral, în vreme ce aceleași fapte nu pot fi privite la fel pretutindeni, ci ele se cer raportate la gradul diferitelor rezistențe, care a trebuit să fie îngenunchiate.

Dar elementul cel mai important care, de pe planul general al filozofiei bruniene, se răsfrînge în etica sa, este *dinamismul.* Aceeași mișcare ce animă toate astrele din univers și care îndeamnă mintea omului să alerge veșnic după vînarea cunoașterii agită și aspirația sa morală. Acei „eroici furori", pe lîngă fața lor de ordin cognoscitiv, mai au și una de ordin moral, de altfel înrudite între ele pînă la identificare. Ei redau trăsăturile cele mai cunoscute din antropologia Renașterii — ale omului veșnic năzuitor. Dacă aceste avînturi, în funcțiunea lor măreață de împlinire a ordinii cosmice, au efectul unui optimism robust, raportate la ființa care le poartă, ele dau loc unui sentiment de melancolie și restriște. După cum afirmă Bruno într-un sonet al său, omul înzestrat cu asemenea elanuri este pîndit de aceleași primejdii ca și fluturele mistuit de lumina ce l-a atras. Pe lîngă aceasta, el se află supus stării chinuitoare a unei veșnice agitații și dorințe. „Iubirea eroică este o durere", declară odată Bruno, „deoarece ea nu se bucură de prezent ca iubirea brutală; ea e a viitorului, a absentului."[48] Ba mai mult, iubirea eroică trezește emulația potrivnicelor tendințe degradante, care conspiră împotriva nobilei sale porniri. Ideea că un principiu advers ar putea să zdrobească avîntul către desăvîrșire străbate cu o undă de îngrijorare

---

[48] Giordano Bruno, *De gli eroici furori* în *op. cit.*, p. 350.

întreaga ființă a lui Bruno. Trăsătura amintită se recunoaște într-un sonet din *De gli eroici furori*, unde parcă presimte trădarea ce-l va duce la moarte:

Copil frumos, ți-ai dezlegat luntrea de țărm
Cu mîna neștiutoare,
Ai apucat vîsla numai de dorul mării.

Acum o ageră privire și ai văzut primejdia
Căci trădătoarele și ucigătoarele valuri
Îți vor răsturna luntrea, sfărmînd-o.

Tot acest zbucium este pătruns de o resemnare dureroasă și senină, ca a omului conștient, în înfrîngere, de demnitatea țelului ales:

Lasă vîsla în voia aprigului biruitor
Și nu te mai apăra.
Cu cugetul liniștit așteaptă moartea,
Ea îți închide ochii să n-o mai vezi.

Aspirația morală către atingerea celor mai înalte țeluri poate fi o sursă de continue sfîșieri pentru cel ce o poartă în suflet. Dar ea se compensează prin natura marilor adevăruri pe care le servește, și care depășesc cu mult soarta ființei noastre izolate.

Unui cercetător al lui Bruno i-a plăcut să descopere în această vedere, ce realizează tot o împăcare a opuselor pe plan moral, chiar principiile de bază ale sanctității. Potrivit ideilor menționate și felul cum a știut să moară autorul lor — consecvent unor asemenea convingeri — acel cercetător identifică în Giordano Bruno un „sfînt al științei“[49]. Pentru aceasta n-ar fi inutil să facem un moment abstracție de „ceea ce credea“ filozoful Renașterii, și să ne întrebăm

[49] Francesco de Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, Ed. B. Croce, Bari, Laterza, 1925, vol. II, p. 238.

numai „cum credea“ el ; ne-am opri, atunci, la fervoarea sa, la credința neclintită cu care-și apără convingerile, la elanurile sale mistice, la acceptarea renunțării, a sacrificiului și a martirajului; asemenea însușiri însumează coordonatele dintotdeauna ce definesc tipul sanctității.

Însă, cu toată ispita oferită nouă de această perspectivă, nu ne putem opri aici; fenomenul Bruno este cu mult mai complex, așa cum apar, de fapt, toate marile fenomene ale Renașterii. Drept urmare, alte sinteze, mai încăpătoare, vor veni să-l definească. De aceea concluziile cu care ar trebui să încheiem discuția de față se amînă pentru un ultim capitol.

## Bruno și Religia

În cursul expunerii noastre de pînă acum am întîlnit unele trăsături ce pot fi grupate în aceeași familie de preocupări. Relevăm dintre ele atitudinea lui Bruno față de dogmele Bisericii, sincretismul între creștinism și păgînism, cunoașterea lui Dumnezeu prin credință și „tăcere“ sau structura sa morală, care aduce cu aceea a sfîntului. Ținînd seama de aceste date și de altele ce le vom adăuga în momentul de față, am crezut că n-ar fi inoportun să dezvoltăm și un capitol cu titlul de mai sus. Trebuie însă să recunoaștem, de la început, că încercarea este extrem de dificilă; pe lîngă faptul că nu putem culege criterii unitare în această privință, se mai adaugă și dificultatea de a avea pînă în prezent numai semne de întrebare tocmai acolo unde ar trebui să aflăm răspunsurile cele mai importante. O asemenea dificultate nu se ridică numai din expunerea intrinsecă a filozofului, care dă la iveală diferite vederi nearmonizate între ele, dar și din aceea că, sub raportul luării în discuție a operei sale, Bruno este cel mai nou dintre vechii filozofi. Ținînd deci seama că această gîndire complexă și dificilă a început să se bucure de o privire sistematică abia către sfîrșitul veacului trecut, putem înțelege cum multe și variate articole din ea au rămas în parte neelucidate. Între asemenea puncte incomplet dezvoltate se află și unele pri-

vitoare la atitudinea lui Bruno în fața religiei, cu toate înțelesurile posibile pe care le cuprinde o atare noțiune.

Din toate aceste relații obscure ceea ce putem da ca sigur este numai rezonanța gravă a unui timbru religios în gîndirea bruniană. Se știe, de altfel, că panteismul acționează deopotrivă ca atitudine filozofică și religioasă. Noi însă nu ne putem opri aici definitiv cu cercetarea noastră. Bruno însuși afirmă explicit că admite două feluri de religii; dar din restul scrierilor sale rezultă, pentru el, și existența unei terțe vederi religioase. Vom considera, în cele ce urmează, această tripartită accepție a religiei, precum și legăturile care se pot stabili între diferitele ei perspective. Pentru facilitarea comentării noastre ne vom lua îngăduința să dăm cîte o nomenclatură *ad-hoc* deosebitelor conținuturi religioase îmbrățișate de Bruno. Mai întîi se află adînc întipărite, în vederile sale, liniile unei religii *filozofice*, dar pe lîngă aceasta se afirmă la el și o religie *supra-filozofică* împreună cu una *sub-filozofică*.

Prima dintre ele, religia filozofică, este cea mai importantă sub raportul de față; ea recomandă, îndeobște, credința specifică panteismului profesat de Bruno. Am văzut că Sufletul Lumii, care nu prezintă decît o înfățișare a acelui demiurg Unu originar, umple întreg universul. Fenomenul se răsfrînge cu urmări însemnate pe planul antropologiei, fiindcă el aduce cu sine amintita îndumnezeire a omului, care se călăuzește după lumina sa interioară. Totuși, nu trebuie să exagerăm un asemenea fapt pînă la punctul de a pronunța o exclusivă antropolatrie în această direcție a religiozității lui Bruno.

Sub raportul de față, este necesar să menționăm că panteismul său se află coroborat și cu datele metempsihozei — străvechea doctrină privitoare la transmigrarea sufletelor —, după cum reiese din dialogul său intitulat *Cabala del cavallo pegaseo* și din unele depoziții făcute în fața tribunalului venețian. Potrivit destăinuirii filozofului, el își sprijină ideile despre metempsihoză pe autoritatea „Pitagoricienilor“ și a „Druizilor“, întărindu-și convingerea cu

unele citate din poeții romani. În dialogul amintit afirmă Bruno că sufletul „...vine să se unească cînd cu o specie corporală, cînd cu alta“[50], putînd trece de la diferite animale la om și invers. În această privință sînt citate următoarele versuri ale lui Ovidiu:

*Spiritus eque feris humana in corpora transit,*
*Inque feras noster, nec tempore deperit ullo*[*]

Acest spirit, despre care Ovidiu spune că „nu piere niciodată“ în diferitele sale întrupări, este același la om ca și la orice apariție animată. Sufletul omenesc, declară Bruno, „este identic în esența sa specifică și generică cu acela al muștelor, al stridiilor marine, al plantelor și al oricărui lucru care se găsește însuflețit și are viață: căci nu există corp care să nu fie mai mult sau mai puțin viu și să nu aibă o perfectă comunicare a spiritului în el însuși“[51]. Deși, în altă parte, el privește numai sufletele omenești ca niște efulgurații ale Sufletului universal, totuși acesta din urmă se manifestă pretutindeni cu o egală demnitate.

Faptul poate fi complet prin ceea ce am remarcat în discutarea sincretismului său. Acolo s-a văzut că multiplele zeități păgîne ar fi în fond doar diferitele numiri ale aceleiași divinități, chemată mereu altfel, după elementul pe care-l străbate. Pe de altă parte, studiind conceptul de materie la Bruno, am recunoscut că ea este peste tot egală cu sine. Dar în panteismul brunian materia nu înseamnă decît tot o față a spiritului. Dacă, deci, elementul material este pretutindeni identic, substanța spirituală — una cu materia — va împlini aceleași rosturi. Sufletul Lumii străbate totul la fel, determinînd menționata „indiferenza della natura“

---

[50] Giordano Bruno, *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico* în *Opere italiane* II, *Dialoghi morali, ed. cit.*, p. 275.

[*] *Și spiritul fiarelor trece în noi și al nostru trece în fiare și nu piere nici o clipă.* (N. ed.)

[51] *Ibidem.*

nu numai în ordinea materială, ci și în cea spirituală. Panteismul lui Bruno înseamnă, negreșit, o religie a omului zeificat, dar cu nimic mai puțin el este și o religie a întregii naturi, deopotrivă de divină, fiindcă Dumnezeu există și acționează, fără deosebire, în toate componentele ei.

Sufletul Lumii poate fi însă numai dedus pe cale rațională ca sălășluind în lucruri. Ceea ce este el în esența sa — identificat cu Intelectul Universal — mintea omenească încetează de a răspunde. Apare, astfel, acea religie pe care am numit-o supra-filozofică; Dumnezeu nu mai poate fi cunoscut, în cazul de față, prin mijloacele rațiunii, ci numai prin credință și tăcere. După cum declară Bruno în fața tribunalului venețian, această modalitate religioasă este înțeleasă „în felul inefabil prin care Dumnezeu în esența, prezența și puterea sa, e în totul și deasupra totului, nu ca parte, nu ca suflet, ci în chip inexplicabil"[52]. După Gentile o asemenea vedere asupra Divinității s-ar apropia de ceea ce va fi mai tîrziu *noumenul* lui Kant, adică tot un concept limită[53]. Sîntem constrînși, totuși, să admitem numai cu oarecare rezerve ingenioasa apropiere făcută de acel interpret filozof; căci pe cînd noumenul kantian încuie orice altfel de ieșire pentru spiritul cunoscător, ideea echivalentă a lui Bruno deschide tocmai perspectiva celei mai înalte modalități religioase, aceea a credinței prin tăcere. Dar despre această idee nu mai este locul să discutăm aici, fiindcă ea a fost considerată, în trăsăturile ei esențiale, o dată cu epistemologia lui Bruno.

În sfîrșit, mai rămîne ultimul fel de religie, aceea confesională, adică a diferitelor biserici recunoscute ca instituții obștești. În dialogul *Cena de le ceneri* Bruno afirmă că Sfînta Scriptură nu are în vedere adevărurile fizice, ci doar pe cele morale. O dată ce ea dă răspunsuri numai la acestea din urmă, rămîne ca mintea omenească să completeze pre-

---

[52] Cit. în G. Gentile, *op. cit.* (cf. V. Spampanato, *Documenti Veneti*) pp. 196 și urm.

[53] *Ibidem.*

ceptele biblice prin cercetarea celor dintîi. Dar învățăturile Sfintei Scripturi nu sînt integrate în sfera adevărului deopotrivă cu speculațiile sale filozofice. Acele precepte aparțin mai curînd binelui și folosului public, fără ca prin aceasta să li se scadă meritul. Ele se adresează, îndeosebi, maselor neinițiate, ce nu și-au putut însuși acea înțelegere asupra lucrurilor aflată la omul de știință. Accentuînd, astfel, caracterul practic și activ al religiilor confesionale, Bruno invocă autoritatea unui teolog musulman, Alhazel[54], care ar susține că binele obștesc trebuie prețuit deasupra adevărului ideal. Filozoful Renașterii își exprimă o admirație mai mult de ordin pragmatic decît teoretic asupra acestei modalități religioase, recunoscînd că toate operele de binefacere, de asistență, de reglementare a viețuirii în comun și de fericire a statelor se datorește numai ei. Religia confesională nu numai că este admisibilă, ci și necesară, trebuind să domnească exclusiv în educarea popoarelor. De aceea Bruno crede de cuviință ca orice alt fel de cultivare, cum ar fi cea științifică, să se interzică persoanelor ce nu ating un anumit nivel al intelectului; altminteri ea ar putea să le corupă sufletul și să le abată de la calea morală. A cere din partea religiei confesionale mai mult decît ceea ce ea dă efectiv, este ca și cum s-ar pretinde mîinii să poarte ochi, lucru absolut inutil pentru exclusiva ei funcțiune activă.

Din toate confesiunile existente, aprobarea lui Bruno se îndreaptă în mod cu totul deosebit înspre catolicism, creatorul atîtor instituții mărețe, care solicită și supraveghează continuu progresul moral al omenirii. Dimpotrivă, protestantismul în general, dar mai ales calvinismul, este obiectul unor necruțătoare atacuri din partea filozofului. Religiile reformate amenință edificiul pe care catolicismul l-a ridicat cu atîta trudă în vederea unei capitale acțiuni practice, de perfecționare morală a conștiinței umane.

---

[54] Nu se știe dacă nu este vorba aici de marele matematician arab Abu Ali al Hasan, mort la Cairo, puțin după anul 1000, pomenit și în comedia *Candelaio* sub numele de *Hazez* (p. 50).

Protestantismul cultivă devoțiunea în opoziție cu faptele, luînd în răspăr armonia catolică între credință și acte. Acțiunea Reformei este menită să promoveze acea dezordine a conștiințelor, ce va duce fatal la o nouă barbarie. După Bruno, teologii protestanți sînt niște funești orgolioși, care „voind să pară înțelepți, au infectat atîtea popoare, făcîndu-le să devină mai barbare și mai scelerate decît erau la început, disprețuitoare ale bunelor acțiuni, și foarte sigure pe ele în orice viciu și infamie, din cauza concluziilor ce le trag din asemenea premise". Sub acest raport, dacă evenimentele nu s-ar fi precipitat cu denunțarea sa, personalitatea lui Bruno, prin mult dorita conciliere cu catolicismul, ar fi rămas posterității poate în altă lumină decît cea cunoscută.

Astfel, perspectiva filozofului asupra domeniului religios cuprinde trei sectoare, împărțite între o religie mistică-metafizică, una teoretică — aceea a panteismului său — și una practică sau pragmatică. Mai rămîne deschisă întrebarea dacă aceste religii deosebite sînt, fiecare din ele, impenetrabile, sau prezintă punți de legătură între ele. Negreșit că răspunsul își va apăsa cumpăna asupra ultimei alternative. Într-adevăr, între religia metafizică, supra-filozofică, și cea confesională, adică tocmai între conceptul cel mai înalt religios și cel mai uzual, nu poate exista nici o deosebire esențială, deoarece reprezentanții primei modalități sînt, în cele mai dese cazuri, și membrii ai bisericilor oficiale. Însuși Cusanus, de la care Bruno adoptă principiul unui Dumnezeu inefabil și inaccesibil cunoașterii discursive, era cardinal, făcînd deci să i se audă glasul și din altar, de unde se adresează ființelor neștiutoare. Dar de asemenea nu poate exista vreo deosebire nici între Divinitatea concepută de filozoful italian ca inerentă naturii, și esența primordială a aceleiași entități supreme, pînă la cuprinsul căreia nu se poate înălța mintea omenească. În sfîrșit, se pare că ar exista o certă legătură între religia sa personală, teoretică, și cea practică, pe care prima numai o completează. Este adevărat că oricărei confesiuni oficiale Bruno îi înscrie un rol

determinat numai înlăuntrul binelui și folosului obștesc. Însă este imposibil ca, în atmosfera platonică și neoplatonică a cugetării bruniene, ceea ce este bun să nu fie, totodată, și adevărat, cel puțin parțial. Pe ultimul plan superior, unde Binele se identifică cu Adevărul, trebuie neapărat să se contopească și ambele vederi religioase.

Aceste apropieri, pe care am încercat să le stabilim între cele trei sectoare, decurg din ordinea firească a lucrurilor. Un om este în măsură a se călăuzi după o pluralitate de criterii teoretice, dar el nu poate avea mai mult de o singură religie, fiindcă orice sporire numerică în conștiința sa nu face decît să anuleze cu desăvîrșire orice noțiune religioasă. De aceea între cele trei religii nu este admisibil să existe vreo deosebire fundamentală de structură; ele dezvăluie numai variata înfățișare graduală a aceleiași realități. De la primul grad al instituției practice confesionale, spiritele cultivate se pot ridica la gradul religiei concepute teoretic sau științific și de aici la acela al credinței mistice. Ele aduc numai o sporire, pe aceeași linie, a conținutului, care umple experiența religioasă a omului.

Desigur că stabilirea de grade în sensul indicat nu cuprinde o realitate generală, fiindcă cele mai multe din cazuri vin să o infirme. Așa, bunăoară, în trăirile religioase tipice se face o trecere directă de la treapta practică, instituțională, la cea mistică, fără intermediul etapei teoretice. Alteori procesul se oprește la aceasta din urmă, lipsindu-i adaosul gradului superior al revelației. Evoluția trăirii religioase este, în primul rînd, un act ce ține de variatul domeniu individual, asupra căruia nu se poate stabili o unică lege generală. De aceea nu trebuie să privim stabilirea celor trei grade ca pe o expresie valabilă teoretic, ci numai ca pe o realitate intim legată de ființa lui Bruno. Ea are stricta valoare a unei biografii religioase, care ne reproduce, pe planul unui limbaj de idei, mai întîi viața tînărului dominican, schimbată apoi cu existența filozofului ce-și făurește o vedere proprie despre Dumnezeu, sporind-o la urmă cu aceea îndreptată către recunoașterea nepătrunselor mistere divine.

Din aceste relații, se poate deduce cert că Bruno nu este un cugetător căruia domeniul religios i-a rămas indiferent. El constituie unul din cazurile ce pun la îndoială prejudecata că așa-zisul spirit laic al Renașterii ar fi devastat cu desăvîrșire acel domeniu. Fenomenul religios dăinuie puternic și în acest timp, numai că adesea se vede altfel problematizat și altfel rezolvat ca mai înainte. Mișcările reformate dezvăluie doar spiritul heterodox dar nu și antireligios al Renașterii. Spre deosebire de toate aceste mișcări, Bruno își făurește o nouă religie personală, fără s-o nege, totuși, pe cea veche. Iar tribunalul din Roma, probabil numai dintr-o intransigență de ordin formal, a făcut să amuțească pentru totdeauna unul din glasurile adînc religioase ale timpului.

## Idei estetice la Bruno

Vom încheia privirea diferitelor aspecte ale operei bruniene prin menționarea ideilor sale estetice. Am utilizat intenționat expresia modestă de „idei estetice" deoarece la Bruno nu poate fi vorba de o estetică organic constituită, așa cum am întîlnit în cazul celorlalte ramuri ale acestei bogate cugetări. Deși reflecțiile sale despre frumos și despre aspectele în legătură cu arta apar împrăștiate și nedezvoltate, ele merită totuși interesul pe care i-l vom consacra. Mărturisim însă că popasul de față, mai mult decît în el însuși, este considerat de noi ca un fel de trecere către ultimul capitol al lucrării noastre.

Sectorul acesta al gîndirii bruniene, în lumina unei anumite sistematizări, cuprinde două ramuri distincte. Mai întîi, există la Bruno o privire largă, filozofică, sau o metafizică a frumosului, iar în al doilea rînd, apar diverse observații izolate de ordin critic, tehnic sau psihologic. Pe cînd importanța primului domeniu este aproape inexistentă, aceea a ultimului cuprinde, uneori, intuiții de o surprinzătoare ascuțime.

Metafizica frumosului la Bruno se prezintă complet lipsită de originalitate, deoarece ea aparține, în fond, lui Platon

și mai cu seamă lui Plotin. Astfel, frumosul corporal nu este decît reflexul frumuseții divine, către care ne deșteaptă aspirația numai contemplarea celui dintîi. „De la frumusețea materială“, afirmă Bruno, „care este o rază și o strălucire a formei și a actului spiritual, față de care prima este numai o urmă și o umbră, ajungem a ne înălța la considerarea și cultul frumuseții, luminii și majestății divine.“[55] Dar dacă această vedere, în sine, nu aduce nici o nouă contribuție de ordin teoretic, cîștigă, totuși, în importanță ca o expresie organică a atmosferei timpului. Ea devine un exponent al acelui cult față de artă și frumos care domina atît de fascinant spiritele Renașterii. Lucrurile frumoase, după filozoful italian, „chiar dacă nu sînt Dumnezeu, sînt lucruri divine, sînt imaginile sale vii, în care El nu se simte jignit dacă se vede adorat“[56]. Prin aceste cuvinte, Bruno se situează între acei oameni ai Renașterii care ne fac să recunoaștem, în fenomenul artistic al timpului, indiciile unei fervori religioase. Pe cînd reacțiunea inconoclastă, din punct de vedere estetic, a lui Savonarola vedea în opera de artă un îndemn diabolic de abatere din calea cerului — stigmatele demonice ale deșertăciunii și corupției lumești — Giordano Bruno, asemenea multor artiști ai epocii, îl presimte și îl adoră pe Dumnezeu în lucrurile frumoase, ca niște imagini sacre. După cum se vede, filozoful ne aduce, prin aceasta, unul din cele mai nobile mesaje ale conștiinței din Renaștere.

Totuși, nu aci se realizează ideile estetice ale lui Bruno, ci în sectorul mai modest al observațiilor sau normelor de ordin empiric, critic și psihologic. Una dintre cele mai moderne idei, în această privință, este aceea a principiului originalității în artă. Un critic italian din zilele noastre, G.A. Borgese, vede două criterii fundamentale, ce separă vechea artă de aceea ce începe o dată cu romantismul. Principiul celei dintîi dintre ele apreciază *imitarea* modelelor anteri-

---

[55] Giordano Bruno, *De gli eroici furori* în *op. cit.*, p. 433.
[56] *Idem*, p. 435.

oare, pe cînd al ultimei promovează *originalitatea* ca mobil al creației.[57] Prin vechea artă, Borgese înțelege însă pe aceea care durează pînă la sfîrșitul veacului XVIII, înglobînd, cu alte cuvinte, și Renașterea. De aceea noutatea concepției despre originalitate a filozofului italian, exprimată în epoca sa, merită să fie cu atît mai stăruitor accentuată. Marii poeți — și Bruno ilustrează cazul prin Homer — „nu depind de reguli, ci sînt cauza regulilor"[58]. Astfel, artistul remarcabil nu imită pe nimeni, iar cei ce-și fac un principiu din faptul de a imita, sînt cu totul lipsiți de o flacără artistică proprie. Imitatorii, care se călăuzesc potrivit regulilor — după expresia sarcastică a lui Bruno — neavînd o muză proprie, ar dori să facă amor cu muza lui Homer.[59] Despre această idee estetică bruniană, atît de precis formulată, Oskar Walzel afirmă următoarele: „Una dintre primele poziții puternice în favoarea unicității și incomparabilității unei opere poetice, ea apără dreptul geniului original cu mult înainte de Young și de mișcarea *Sturm und Drang*."[60] Surprinzătoarea trăsătură modernă a vederii lui Bruno, ce respinge principiul imitației, adoptîndu-l pe acela al originalității, se leagă și de noua accepție a ideii de normă, care abia în zilele noastre a fost pusă în lumină. Pe cînd, mai înainte, se credea că normele ar fi anterioare creației artistice, acum s-a ajuns la convingerea că ele sînt, dimpotrivă, posterioare ei.[61] Bruno, încă de pe atunci, formulează precis același lucru, afirmînd că „poezia nu se naște din reguli" ci „regulile derivă din poezii". Potrivit acestui principiu, filozoful își îndreaptă tot sarcasmul împotriva imitatorilor din Renaștere, în fruntea

---

[57] A. Borgese, *Personalità e stile* în *Poetica dell'unità*, Milano, Treves, 1934.

[58] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 336.

[59] *Ibidem*.

[60] Oskar Walzel, *Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters* , Postdam, Athenäion, 1929, p. 156. .

[61] Alexandru Claudian, *Rădăcinile istorice ale ideii de normă* în *Cunoaștere și suflet*, Iași, Țerek, 1940, p. 15.

cărora se aflau așa-numiții poeți petrarchiști, ce ajunseseră, prin maniera lor, la cele mai grave aberații de gust.

Ideile lui Bruno, în această privință, aparent inexplicabile pentru acel timp prin îndrăzneala concepției, pot fi totuși urmărite regresiv pînă la punctele lor de plecare. Ele își găsesc rădăcina și în temperamentul filozofului, dar mai cu seamă în generala sa atitudine anti-aristotelică. Ultima carte descoperită a lui Aristotel este tocmai *Poetica* sa, necunoscută în Evul Mediu. În această lucrare își expune filozoful grec principiile sale privitoare la noțiunea de *mimesis* — adică la ideea imitației în artă. Deși el nu are în vedere, prin principiul menționat, numai imitarea vechilor modele, ci o extinde pe aceasta și la imitarea naturii, se recunoaște că Bruno îl țintește direct ca obiect al atacului său. Faptul se află confirmat prin întrebarea ironică: „La ce servesc, deci, regulele lui Aristotel ?“[62] Aici se află, cu alte cuvinte, cheia noii atitudini a lui Bruno privitoare la originalitate. Dar această idee, excepțional de importantă, n-a fost precizată de noi definitiv, pînă în momentul de față. Pentru a ajunge la deslușirea ei în amănunt, trebuie să trecem printr-o altă problemă, care, la prima vedere, nu depășește nivelul obișnuit și mediocru al ideilor estetice din Renaștere.

Este vorba de un început de schiță, referitoare la clasificarea artelor. Criteriul se prezintă asemănător aceluia pe care-l utilizează odată Leonardo da Vinci în al său „Tratat de pictură“. Acolo, artistul încearcă să dezvolte, sub toate raporturile, ideea de superioritate a picturii asupra celorlalte arte. Ajungînd cu comparațiile sale la alăturarea disciplinei picturale de cea sculpturală, Leonardo, consecvent convingerilor sale, susține că este cu mult mai de preț prima decît ultima; pe cînd sculptura *scade* prin folosirea unui singur material, pictura *adaugă* printr-o multiplicitate de materiale. Același criteriu îl întrebuințează și Giordano Bruno, vorbind despre *arte ale substracțiunii* și

---

[62] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 336.

*arte ale adăugirii*, fără să stabilească însă între ele, nici un raport ierarhic, așa cum făcuse mai înainte pictorul florentin. Expresia artistică a adăugirii, considerată generic, nu mai este la Bruno pictura, ca în cazul lui Leonardo, ci arhitectura. „Arta materiei“, afirmă el, „suscită formele sau printr-o scădere dintr-însele, ca atunci cînd din piatră se face statuia, sau prin adăugire, ca atunci cînd, unind piatră cu piatră și lemn și pămînt, se formează casa.“[63] Aici se poate identifica la Bruno un ecou din acea estetică simplistă și rudimentară de artizani ai materialului — iar nu de teoreticieni — atît de caracteristică Renașterii.

Totuși, menționata diviziune presupune unele stabiliri de date cu mult mai interesante decît ne-am aștepta. Ea ne poate aduce precizarea completă a atitudinii lui Bruno în fața noțiunilor de *imitație* și *originalitate*, la care ne oprisem mai înainte în mod provizoriu. Într-adevăr, din cuvintele citate, am văzut că atît operațiile substracțiunii cît și ale adăugirii intră deopotrivă în ceea ce filozoful numește „arta materiei“. Această expresie distinctivă și limitativă ne face să bănuim că Bruno ar admite și o altfel de artă. Ceea ce el afirmă explicit pare a fi numai subdiviziunea dintr-o clasificare mai vastă, care deosebește artele materiale de cele imateriale. Confirmarea și deslușirea acestui fapt nu pot fi aflate în nici una din căile majore ale cugetării bruniene, ci numai în ezoterismul său mnemotehnic. Deși am afirmat, la începutul lucrării noastre, că preocupările îndreptate către „știința memoriei“ nu au nici o legătură mai temeinică cu miezul filozofiei lui Bruno, situația este acum de așa natură încît, pentru prima dată, ne obligă să apelăm la datele acelei științe.

Filozoful deosebește un număr de semne sau grafii ale sufletului, ce corespund cu tot atîtea manifestări prin care se revelează principiul lumii. Unele din aceste grafii se raportează la simțul exterior, cum sînt acelea reprezentate

[63] Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno* în *op. cit.*, p. 242.

de către pictură și îndeobște de artele plastice. Altele, dimpotrivă, se adresează simțului interior și apar ca produse ale *fanteziei*. Trăsătura principală a celor dintîi (*extrinseca, forma, imago, exemplar*) este *imitarea* naturii. Opuse acestora, grafiile legate de simțul interior, avînd în vedere numai noțiunile de *măsură, durată* și *număr*, ne dau certitudinea că este vorba, îndeosebi, de muzică și poezie. Așadar, fenomenele substracțiunii și adăugirii alcătuiesc laolaltă artele plastice sau *materiale*, spre deosebire de cele imateriale sau muzico-poetice. În vreme ce primele adoptă ca principiu tot *imitația*, conform vederilor aristotelice, ultimele s-ar călăuzi după ceea ce mai tîrziu perioada „Sturm und Drang" consfințește ca trăsături ale *geniului original*. Pe de altă parte, referindu-se îndeobște la grafiile specifice artei (*signa, notae, characteres* et *sigilii*), Bruno afirmă că ele sînt atît de independente de natură, încît pot merge chiar împotriva cursului ei, lucru absolut inadmisibil la vechiul filozof grec.[64] Dar, folosind o asemenea idee, cugetătorul Renașterii nu poate avea în minte decît artele imateriale, ce au ca vehicul fantezia, tot așa cum și tipul *geniului original* dinăuntrul mișcării „Sturm und Drang" era exclusiv unul poetic. Prin urmare, numai în domeniul limitat al poeziei intră contribuția efectivă a lui Bruno, care cuprinde postulatul originalității. Artele plastice, adică ale materiei, se bucură de alt regim în considerațiile filozofului, ce acceptă pentru ele tot vechiul principiu, de imitare a naturii.

Deopotrivă de interesantă ca și discutarea raportului dintre originalitate și imitație este stabilirea de criterii potrivit cărora deosebim lucrurile frumoase. În felul acesta, frumusețea „nu consistă în dimensiuni mai mari sau mai mici, și nici în culori sau forme determinate, ci într-o anumită armonie și consonanță a membrelor și a culorilor"[65]. Am

---

[64] Din comentariile asupra mnemotehnicii bruniene făcute de Buhle și Hegel, în Hegel, *op. cit.*, p. 217.

[65] Giordano Bruno, *De gli eroici furori, ed. cit.*, pp. 363 și urm.

accentuat cu stăruință însemnătatea unor atari considerații, prin faptul că ele răsfrîng generala sa vedere *organicistă* și pe planul preocupărilor în legătură cu arta. În această privință, atitudinea lui Bruno prezintă și o deosebită importanță de ordin istoric, deoarece el este primul teoretician modern care privește arta sub raport organic, punct de vedere dezvoltat cu atîta succes în veacurile următoare, pînă în vremea de astăzi. Observația că arta ar cuprinde o dispoziție echilibrată a „membrelor", expresie sugerată din domeniul organicului, nu mai avusese loc în cultura europeană de pe la sfîrșitul Antichității. Evocarea unei analogii organice în cîmpul artistic ne amintește că ultimul antecedent, în această privință, poate fi aflat, departe în timp, tocmai la autorul anonim al „Tratatului despre Sublim". Printre altele, acel autor afirmă următoarele: „Întocmai ca și corpul omenesc, mai cu seamă legătura dintre membre, dă discursului frumusețe și măreție: un membru despărțit de altul nu are prin el însuși nici o însemnătate, toate însă împreună alcătuiesc un trup desăvîrșit."[66] Asemenea cuvinte exprimă un sens identic cu „armonia și constanța membrelor" descoperite de filozoful italian într-o operă artistică perfectă. Prin aceasta Bruno reprezintă o etapă importantă a concepției organiciste în artă, care, în atmosfera veacurilor mai noi, va avea un răsunet deosebit de amplu.

Dar vrednice de luare aminte nu sînt numai ideile sale despre artă, ci și cele despre artist. Inspirației artistice îi atribuie el, ca punct de plecare, un „*entuziasm melancolic*"[67]. Primul termen al acestei formule — atît de stranie și adînc sugestivă — este împrumutat de la Platon, care întrebuințează cuvîntul *entuziasm* atunci cînd consideră starea irațională — de posesiune — a artistului în momentul creației. Al doilea termen, adică atributul *melancolic*, chiar dacă nu prezintă contribuția exclusivă a Renașterii, apare totuși ca

---

[66] *Tratatul despre Sublim*, trad. de C. Balmuș, București, Adevărul, 1935, p. 91.

[67] Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno*, pp. 215 și urm.

o expresie ce s-a bucurat de un larg succes în acea vreme; avînd sensul apropiat, întrucîtva, celui de astăzi, la el se mai adaugă, în epoca menționată și conținutul noțiunii de *obsesie*, chiar de *manie*, atît de răscolitor sugerate în „Melancolia" lui Dürer. Fervoarea sălbatecă pentru arta lor, pe care o manifestă un Michelangelo sau un Benvenuto Cellini[68], a produs fatal, în închipuirea Renașterii, icoana de obsedat a artistului; iar chinul rezultat din aspirațiile lor neobosite către un țel inaccesibil le-a marcat ființa cu o neînțeleasă tristețe, așa cum se vede săpată în trăsăturile vestitului „Pensieroso" al lui Michelangelo.

Însă, în altă parte, tot Bruno declară că nu se poate extinde o singură formulă asupra multiplei varietăți a atîtor tipuri de artiști, care se deosebesc între ei după felul sentimentelor cărora s-au dedicat. „Cununi nu se fac poeților", adaugă filozoful, „numai din mirt și lauri, ci și din viță pentru versurile fescenine, de iederă pentru bacanale, de măslin pentru sacrificii și legi, de plop, ulm și spice pentru agricultură, de chiparos pentru funeralii, și de alte nenumărate feluri pentru tot atîtea prilejuri."[69] Pe tărîmul de cercetare al artei și al artiștilor, Bruno renunță la satisfacția pe care i-o dă o unică formulă cuprinzătoare, fiindcă își dă seama că a intrat în domeniul psihologiei individuale. Cugetarea de factură irațională și individuală, ce începe să se profileze în veacurile următoare, își află unele anticipări și în alte idei bruniene — nu numai de ordin estetic — așa cum ar fi, bunăoară, valorificarea etică a prudenței.

Dar cu toate aceste perspective diverse, prin care privește el pe artist, se pare că tonul dominant rămîne tot acela al melancoliei. Bruno, conștient că este și creator de artă, nu numai de idei, își dă, ca autor al comediei sale *Candelaio*, numele de Giordano Bruno din Nola *detto il fastidito* — zis și plictisitul sau întristatul. Atributul de *melancolie*, pe

---

[68] Benvenuto Cellini, *op. cit.*, (p. 51 : „essendo io per natura malinconico...").

[69] Giordano Bruno, *De gli eroici furori*, *ed. cit.*, p. 337.

care îl acordă el artistului, se află întărit, negreșit, prin considerarea propriei sale ființe.

Totuși, am văzut că tristețea, de altfel ca și bucuria, nu pot să existe singure, ci fuzionează indisolubil. Pe aceeași pagină a copertei unde apare numele său *il fastidito*, se citește mai jos și amintita apoftegmă: *„In tristitia hilaris, in hilaritate tristis“*. Repetăm aici ideile expuse în alt capitol fiindcă, după părerea noastră, tipul uman prin excelență unde se săvîrșește continuu această cununie a tristeții cu bucuria, este tocmai artistul. Probabil că și filozoful italian recunoaște aceasta, fiindcă teza sa asupra contopirii afectelor este exemplificată printr-o trăsătură adîncă, constitutivă, din psihologia artistului. „O muze și fîntîni“, invocă poeții, „schimbați moartea mea în viață, chiparoșii mei în lauri și infernurile mele în ceruri; adică ursiți-mă nemuritor, făceți-mă poet, înălțați-mă pe culmi, în vreme ce cînt moartea, chiparoșii și infernul.“[70] Aceasă veșnică îmbrățișare a durerii cu bucuria este a artistului de totdeauna, care, suferind chinurile creației, gustă, la orice cucerire în lucru, triumful său de creator. O asemenea relație, confirmată mai tîrziu de atîtea documente ale artiștilor, printre altele de „Corespondența“ lui Flaubert, arată ascuțimea și finețea de om nou a lui Bruno, facultatea sa modernă de precizare a celor mai delicate adevăruri sufletești. În această privință, poziția filozofului italian rămîne o achiziție de multă vreme cîștigată în folosul psihologiei artistului.

După cum se vede, ideile estetice ale lui Bruno nu pot fi reduse la o vedere generală. Ele rămîn simple reflecții izolate, însă unele dintre ele prezintă o importanță atît de evidentă încît a fost imposibil să le trecem sub tăcere. Dar ideile filozofului în legătură cu arta ne vor aduce un folos cu mult mai mare decît acela rezultat din considerarea lor intrinsecă; ele ne vor sluji să cuprindem sintetic întreaga filozofie a lui Bruno.

---

[70] *Idem*, p. 338.

După considerarea diferitelor aspecte ale gîndirii lui Bruno, am ajuns la partea cea mai grea din expunerea noastră, aceea a vederii de ansamblu și a concluziilor. Dificultatea provine din faptul că acest filozof nu poate fi înțeles, în esența sa, numai prin interpretările și clasificările, oricît de riguroase, ale ideilor enunțate de el. Chiar dacă exegetul consumă toate încercările privitoare la luminarea acestor idei, în diferitele ramuri din gîndirea marelui cugetător, ele rămîn, totuși, numai sectoare de explicații izolate. Bruno, ca și Nietzsche mai tîrziu, nu poate fi înțeles în unitatea și totalitatea perfectă a umanității și creației sale decît printr-un fel de simpatie, prin acel *ordo amoris*, de care vorbește un cunoscut filozof contemporan, Max Scheller.

Atît la Bruno cît și la Nietzsche instrumentul realizării filozofice nu este rațiunea flegmatică și răbdătoare, ci mai curînd niște aspirații pasionate — de mari proporții — care se luptă să întreacă limitele posibilităților umane. Pentru a înțelege că aici nu ne angajează în discuție un caz absolut izolat, ci o întreagă familie de spirite, trebuie să amintim că acel freamăt, apropiat întrucîtva de celebrul „eroico furore“ brunian, poate fi descoperit și la filozoful contemporan, menționat în legătură cu Bruno. Următoarele cuvinte ale lui Nietzsche vin să confirme acest fapt: „Un zbucium ce nu poate fi stîmpărat este în mine; îi vine să strige. O năzuință către iubire este în mine, care vorbește ea însăși graiul iubirii.“[71] Această apropiere de Nietzsche, sub raportul elanurilor ce-i stăpînesc pe amîndoi, ni se află sugerată și de o caracterizare pe care Heinrich von Stein o face lui Bruno. El vede în cugetătorul Renașterii un filozof hrănit din viață, ce depășește simpla știință, deci coordonatele stricte ale operațiilor filozofice, tot așa cum și muzicianul autentic nu se mărginește numai la studiul contrapunctului. Asemenea lui Nietzsche, este și Bruno, după

---

[71] Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* în *Werke*, Bd. 7, Leipzig, Kröner, 1925, p. 53.

termenul german consacrat, un *Lebensphilosoph* — un filozof al vieții.

Pentru a pătrunde în întregime unitatea armonioasă a acestei gîndiri, și exegetul său trebuie să privească deasupra planului expozitiv al ideilor, fiindcă altfel el se vede constrîns a se opri la descoperirea unor contradicții insolubile, cînd nu ajunge, în cel mai bun caz, la rezultate parțiale și izolate. O idee similară pare să împărtășească și Francesco Flora cînd afirmă următoarele: „Cine îl citește pe Bruno cu dezinteresarea aridă care îndeamnă a descoperi izvoarele cutărui sau cutărui pasaj filozofic și îi descompune toate trăsăturile în opera gînditorilor și oamenilor de știință precedenți, săvîrșește și acela un lucru util și demn, dar cu siguranță că nu-l înțelege pe Bruno."[72] De aceea nu interpretarea distantă și impersonală este, în cazul de față, metoda cea mai indicată. Dimpotrivă, în această împrejurare se cere o anumită intuiție afectivă din partea noastră, fiindcă Bruno se atașază la aleasa stirpe de cugetători ce nu pot fi înțeleși în integritatea desăvîrșită a structurii lor decît de aceia care li se alătură cordial. Și noi am încercat să facem cunoscut pînă acum pe gînditorul Renașterii, în cercetarea diferitelor aspecte ale filozofării sale, prin mijloacele acestei apropieri sufletești. Cu atît mai mult prezența ei se vede reclamată în momentul de față, cînd este vorba nu de o cunoaștere definitivă, fiindcă termenul ni se părea prea pretențios pentru puterile noastre, dar, în orice caz, de o pătrundere mai temeinică a ansamblului pe care el ni-l pune înainte.

Într-o întreprindere atît de dificilă, sprijinul cel mai substanțial ne vine, în mare măsură, din partea fenomenului artistic al timpului. În această privință, trebuie să repetăm ceea ce am mai afirmat în cursul expunerii noastre privitor la arta Renașterii, anume că ea alcătuiește adevăratul receptacul de sinteză a elementelor epocii. În primul rînd, în-

---

[72] Francesco Flora, „Introduzione" la G. Bruno, *De gl'heroici furori*, Torino, Unione tipografica-editrice torinese, 1928, p. XX.

făptuirea artistică împletește perfect îndoita accepție ce se dă în Renaștere ideii de natură, privită pe de o parte în perspectiva ei materială, iar pe de alta în cea matematică. În al doilea rînd, ea duce la cel mai înalt grad împăcarea vechii vrajbe dintre natură și umanitate, polii problematicii din acea vreme. Aceste două contribuții esențiale ale artei o ridică pe aceasta cu mult deasupra celorlalte discipline spirituale ale timpului. Cugetarea Renașterii nu ajunge nici pe departe la sinteza largă, desăvîrșită, împlinită în chip neîntrecut de creația artistică; acea gîndire ocupă numai sectoare izolate și înglobează numai frînturi din relațiile pe care arta izbutise să le unifice în întregime. O singură excepție fericită ilustrează cugetarea Renașterii, și aceasta e reprezentată prin fenomenul Bruno; el rămîne singurul filozof care împlinește ceea ce numai arta timpului reușise. De aceea Giordano Bruno, prin chipul definitiv de soluționare a datelor epocii, prin structura elementelor de unde pleacă și prin forța sa reprezentativă pentru momentul Renașterii, se situează mai curînd alături de Michelangelo și de Leonardo, de Rafael și Tizian, decît alături de Telesio, Pomponazzi și alți cugetători ai timpului. Dar o asemenea cucerire a putut avea loc în mod excepțional pe tărîm filozofic numai prin faptul că însăși viziunea, concepția și creația bruniană se află puternic contaminate de fenomenul artistic al acelui moment. Sentimentul estetic, determinantul fundamental al Renașterii, după cum afirmă Dilthey, este înălțat de către Bruno la nivelul unei vederi teoretice despre lume și viață.

Prin aceasta, filozoful nu face decît să exprime tendința specifică a timpului, pe care însă numai el o realizează plenar. După cum afirmă tot Dilthey, pe cînd Evul Mediu este o epocă *teologică*, iar vremea mai nouă una *științifică*, Renașterea reprezintă o epocă *artistică*. Acest moment istoric se călăuzește în toate manifestările sale reprezentative după atitudinea estetică. Faptul poate fi confirmat, printre alții, și de cugetătorul francez Petrus Ramus, adevăratul logician al Renașterii, de altfel detestat de Bruno. La acest gînditor

se poate surprinde, fără niciun echivoc, tendința unei preocupări de *frumos* deasupra *adevărului*. Definiția dialecticii logice se confundă la el cu accepția pe care a avut-o totdeauna numai disciplina artistică a retoricii: „Dialectica", afirmă Ramus, „este arta de a vorbi bine; în același înțeles ea este numită logică."[73] Totuși valoarea dialecticianului francez apare cu mult prea modestă în proporții și realizări față de amploarea cugetării lui Bruno, care exprimă în chip neîntrecut tendințele atitudinii estetice ale epocii. O imagine cuprinzătoare a gînditorului italian ne dă, în această privință, Dilthey prin următoarele cuvinte: „Au fost folosiți de el filozofii medievali ai Creștinătății, ai Islamului, precum și ai Iudaismului, iar din largul fluviu neo-platonic și neo-pitagorician al timpului a putut de asemenea să culeagă destul. Toate acestea au căpătat suflu viu în spiritul său prin geniul artistic al Renașterii."[74] Dacă deci ideile despre frumos și artă sînt mai răzlețe și mai neînsemnate decît celelalte aspecte ale cugetării sale, nu se poate contesta că întreaga sa concepție filozofică se înalță pe temeliile unei presupuse estetici. Aceasta n-a căpătat însă corp datorită împrejurării că Bruno intuia atmosfera epocii ca fiind atît de elocventă, sub raportul de față, încît nici nu mai simțea nevoia să-i formuleze principiile; el a procedat ca în

[73] Pe cînd, după Aristotel, scopul logicii este de *a discuta bine*, după Ramus este de *a vorbi bine*. Această nuanță despărțitoare a celor două definiții nu trebuie trecută cu vederea. Ea implică pentru Aristotel o subordonare a cuvîntului la justețea gîndirii; dimpotrivă definiția lui Ramus presupune cultivarea cuvîntului în sine. De altfel, el însuși recomandă a nu ne sluji exclusiv de datele aristotelice în gîndire, ci și de scrierile lui Cicero sau Quintilian; logicii trebuie să-i corespundă eleganța, care ajută la claritate, așa cum ne indică scrierile poeților, oratorilor și istoricilor. În acest sens estetizant se cere să înțelegem definiția logicii ca „arta de a vorbi bine". (*Petri Rami Dialecticae libr. duo Ex. ipsius disputationibus breviter explicati a Gulielmo Rodingo Hasse*, Francofurti apud Andream Werhelum, 1576, p. 12.)

[74] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 326.

fața unui lucru de la sine înțeles. Într-un asemenea sens credem noi a descoperi esența filozofiei bruniene, care presupune coordonatele unei prealabile vederi pur estetice.

Elementele convingerii noastre se găsesc, îndeosebi, în cea mai de seamă dintre operele lui Bruno, *„De la causa, principio ed uno"*. De aceea ne vom folosi îndeosebi de această lucrare pentru întărirea concluziilor la care am ajuns. Aici putem descoperi, bunăoară, că „efectele minunate" ale primei cauze și ale primului principiu în univers se luminează, în mintea filozofului, prin compararea lor cu niște opere de artă, din contemplarea cărora urmează a fi cunoscut autorul lor. Acesta din urmă își găsește exemplificarea în persoana lui Apelles.[75] Dar pe cînd artistul este mai ușor de identificat după lucrările sale, care se prezintă toate limitate și se lasă cercetate una cîte una, puterea divină pare a se face cu mult mai greu cunoscută, din cauza efectului său „mare și infinit". O dată ce imensa operă de artă a creației rămîne necuprinsă, nici făuritorul ei nu poate fi ajuns cu mintea.

Acest creator am văzut că este numit de Bruno *„artefice interno"*, cu o expresie analogă sugestiei date de activitatea artistică. Mintea Demiurgului, ce născocește procesul creației, se vede iarăși alăturată de mintea artistului, care-și concepe opera de artă. Ca și în primul caz, singura deosebire dintre domeniul realizării artistice și acela al acțiunii divine este numai de *potențare cantitativă*. Dacă reflectăm cu cîtă minte trebuie să fie înzestrat artistul ca să ciopleasc un lemn și să scoată, bunăoară, efigia unui cal[76], sîntem datori a atribui cu atît mai multă putere minții divine ce a modelat toate lucrurile din univers. Dar atributul *interno*, pe care-l adaugă el cuvîntului *artefice*, vine să stabilească și o distincție de natură calitativă între artistul-Dumnezeu și artistul-om. Pe cînd omul prelucrează materia din afară, așa cum am văzut în exemplul chipului de animal, Dum-

[75] Giordano Bruno, *De la causa, principio ed uno*, *ed. cit.*, p. 176.
[76] *Idem*, pp. 180 și urm.

nezeu o plasticizează dinlăuntru. El nu ciopleşte exterior ca artistul, ci din dispoziţia intrinsecă a materiei seminale întăreşte oasele, ţese fibrele, ramifică nervii ş.a.m.d. În vreme ce omul apare ca un meşter extern, Dumnezeu este unul interior, care lucrează, plăsmuieşte şi combină materia dinlăuntru. Totuşi concepţia organicistă despre artă, adoptată de Bruno, anulează întrucîtva menţionata deosebire dintre „înlăuntru" şi „în afară", ce ar delimita creaţia divină faţă de cea artistică. În orice caz, acest univers brunian, conceput ca o lucrătură plastică, îndreptăţeşte afirmaţia lui Dilthey că Bruno ar căuta să surprindă o „tehnică a naturii care în structurile vieţii se realizează artistic"[77]. În veacurile următoare se va recunoaşte, de altfel, cît de apropiată este o concepţie organicistă de una estetică a lumii.

Totodată Bruno mai vorbeşte şi de „frumoasa arhitectură"[78] cu care intelectul divin scoate diferite înfăţişări din potenţa materiei, actualizîndu-le — schimbîndu-le din simple posibilităţi în realităţi împlinite. Pentru aceasta, Giordano Bruno recurge iarăşi la o apropiere cu artistul. La intelectul divin se presupune, în vederea unei atari acţiuni, o raţiune formală, tot aşa ca şi la sculptorul ce nu-şi poate executa statuile dacă n-a reflectat, în prealabil, la diverse forme. Dar pe lîngă această raţiune, numită cauză formală, care este proprie şi artistului, Dumnezeu mai prevede şi o cauză finală. Prin ea Creatorul tinde să perfecţioneze întregul univers, făcînd ca, în diferitele părţi ale materiei cosmice, orice formă posibilă să-şi aibă existenţa ei actuală. Divinitatea urmăreşte, cu alte cuvinte, să consume toate prilejurile de înflorire a formelor din sînul materiei. Cauza finală nu este deci decît tot o extindere cantitativă a primei cauze formale, care duce la acea plăsmuire, asemănătoare cu lucrarea artistului.

Dar nu numai raţiunea făuritoare a Divinităţii se dovedeşte apropiată de cea artistică, ci şi calitatea efectului produs,

---

[77] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 336.

[78] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 181.

adică menționata „arhitectură frumoasă“, apare înzestrată cu trăsături comune artei. Bruno pleacă de la ideea că materia, care în sine nu este frumoasă, începe să participe la frumusețe numai după ce i s-a dat o înfățișare sau formă. „Nu există frumusețe“, adaugă el, „dacă nu consistă în vreo formă, și nu există nici o formă care să nu fie produsă de suflet.“[79] Cu alte cuvinte, Divinitatea, prin acea cauză finală care scoate toate formele posibile din potența materiei, nu tinde la altceva decît la înfrumusețarea universului. Prin armonia lucrurilor sale cît și prin felul cum ele sînt create, întreaga natură se produce după asemănarea unei uriașe lucrări artistice. În felul acesta, filozofia lui Bruno apare, după cum observă Dilthey, ca o valorificare a măreției, pe care o dezvăluie frumusețea firii.[80]

Aici intervine însă întrebarea neliniștitoare dacă universul, înțeles cu o asemenea accepție, nu ruinează însăși temelia oricărei concepții de artă propriu-zisă. Într-adevăr, o dată ce creatorul scoate toate formele posibile din materie, întregind, prin aceasta, totala icoană artistică a lumii, s-ar părea că artistul nu mai are nimic să adauge și că activitatea sa devine superfluă. Bruno vine să deslușească și această neînțelegere a noastră. După filozoful italian există două grade ale materiei, dintre care numai primul este întruchipat de *materia naturală*, lipsită cu totul de formă. Divinitatea, plasticizînd-o în diferite înfățișări sau forme, îi schimbă aspectul în *materie artificială*, devenită o pastă cu mult mai sensibilă decît aceea a primului grad. Numai această materie artificială continuă a fi prelucrată mai departe de către artist. După cum apreciază Bruno, „arta nu poate opera decît în suprafața lucrurilor gata formate de către natură“[81]. Cu alte cuvinte, activitatea artistică nu dă chip materiei ca atare, așa cum face Divinitatea, ci numai combină după alte relații tot niște forme preexistente; ea

[79] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 185.
[80] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 297.
[81] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 206.

continuă natura în același sens al operațiilor sale, fără să i se opună, ci sporindu-i efectele. Cu alte cuvinte și natura este pînă la un moment dat artă, fiind plăsmuitoare de forme, deci de frumusețe; iar lucrul artistic, care stabilește numai alte relații între aceste forme, fără a le crea, alcătuiește un fel de artă de al doilea grad. Ultima, adică arta propriu-zisă, nu apare însă ca inutilă, în vreme ce ea este produsă de către omul zeificat, cel care poartă lumina Divinității într-însul. Cu alte cuvinte, Dumnezeu își continuă opera prin lucrul uman, luînd numai o altă față în această prelungire a activității sale. Vedem deci cum se înalță, în scara creației, o linie omogenă, pe firul căreia se conjugă natura cu arta. Ele prezintă numai două etape, cu aparențe deosebite, ale aceleiași unice activități atotzămislitoare. Întregul tablou al lumii este închipuit, astfel, de către Bruno, după criteriile estetice ale unui filozof-artist.

Dar această ultimă afirmație a noastră nu este încă destul de pătrunsă în datele sale esențiale. Noi n-am făcut pînă acum decît să expunem formal ideile lui Bruno; însă, după cum am amintit, esența acestei cugetări nu poate fi atinsă numai printr-un procedeu atît de simplu. Mai trebuie, în clipa de față, să considerăm planul unde gîndirea sa se integrează sau, cu o expresie și mai potrivită, registrul căruia îi aparține. De aceea este nevoie să facem cunoscut, din primul moment, că motivul de cugetare considerat pînă în prezent, nu ne apare ca nou; el nici nu aparține de fapt lui Bruno, ci se datorește unei inițiative anterioare. Cu mult înainte, și anume în cazul neo-platonismului, se dezvoltă de asemenea ideea despre intervenția demiurgică a unui Dumnezeu-artist în actul creației cosmice. Totuși, și această temă de cugetare, deopotrivă cu atîtea altele, „a căpătat suflu viu în spiritul brunian prin geniul artistic al Renașterii". Într-adevăr, sistemul lui Plotin nu cuprinde propriu-zis o filozofie a naturii în sensul gîndirii de mai tîrziu a lui Bruno. Prin urmare, în cadrul neo-platonic acea analogie prezintă o simplă elaborare mentală lipsită cu totul de amploarea plastică pe care am văzut că i-o dă filo-

zoful Renașterii. Bruno, fire mai impresionabilă la tabloul concret și intuitiv al lumii, insuflă o altă viață acestei idei. El o adoptă ca temă sau, mai bine zis, ca principiu inițial, dar o transpune pe un plan cu totul străin de acela al realității neo-platonice. Aici vom afla — dincolo de dezvoltarea formală a ideilor — însăși cheia structurii artiste a filozofiei bruniene.

Pentru urmărirea problemei noastre nu ni se pare inoportun a semnala o interesantă reflecție datorată unui cugetător romîn. Această reflecție, care poate fi considerată ca o obiecție adusă atît lui Plotin cît și lui Bruno, sună în felul următor: „Opera de artă nu e o prelungire a creației cosmice, pentru că această creație se mișcă în planul realității și are ca produs opera în care toate componentele sînt reale, în timp ce la opera de artă elementul real, materialul, are o semnificație secundară, pe cînd elementul ireal, conținutul, este esențial.“[82] Deși, aplicat la artă, am fi preferat termenul *areal* în loc de *ireal*, care nu corespunde întocmai relațiilor artistice, totuși ideea enunțată pare a fi perfect întemeiată. Ea reprezintă însă o expresie a tipului de cugetare modernă, bazat pe spiritul discriminărilor și al disocierilor. Plotin și Bruno înfățișează, dimpotrivă, un alt tip mai vechi de filozofare, unde accentul nu cade pe interesul disociativ, ci pe postulatul unificării. Însuflețiți de un stil cu totul opus aceluia din cugetarea contemporană, era natural ca filozofii în discuție să vadă altfel decît cum se vede acum. Dar nu aceasta ne interesează, ci altceva, și anume faptul de a stabili că atît Plotin cît și Bruno admit fără rezerve acea contestată continuitate de la natură la artă. Ei presupun, cu alte cuvinte, o anumită omogeneitate de structură între cele două planuri, o prelungire directă de la unul la altul. Însă tocmai conținutul acestei omogeneități îi separă fundamental pe filozofii ce ne preocupă. *Pentru Plotin arta este deopotrivă de reală ca și natura* —

---

[82] Mircea Florian, *Metafizică și artă*, București, Casa Școalelor, 1945, p. 240.

*ba chiar mai reală decît aceasta din urmă; dimpotrivă, în accepția lui Bruno, natura pare a fi împrumutat ceva din arealitatea artei.* Pentru filozoful grec ambele regiuni sînt reale; pentru filozoful italian ele au mai curînd un colorit areal. Aci putem surprinde însuși nucleul atitudinii artistice a lui Bruno, inexistent la neo-platonici.

Ideea unei deosebiri atît de pronunțate, din punctul nostru de vedere, între factura de cugetare a filozofului din Renaștere și menționatul curent filozofic al Antichității poate fi cu mult întărită prin considerarea cadrelor opuse în care se dezvoltă cele două fenomene spirituale. În această privință, facem apel la una din subtilele distincții ale lui René Berthelot. „Grecii", afirmă acel autor, „nu erau nicidecum ceea ce s-au numit în veacul XIX niște esteți; dimpotrivă, italienii din Renaștere erau într-o mare măsură astfel și noi atingem aici o diferență profundă între eleni și spiritele care s-au inspirat mai mult sau mai puțin din Renașterea italiană."[83] Desigur, Bruno nu poate fi un reprezentant al purului estetism, fiindcă pe această cale nu se ajunge, în nici un caz, la o adevărată construcție filozofică. Se poate vorbi însă, în cazul nostru, de cultivarea atitudinii estetice, adică de subsumarea tuturor facultăților cognoscitive la felul cum se înțelege arta. O asemenea poziție spirituală pare a fi fost străină grecilor, după cum iarăși precizează René Berthelot, care, la cele amintite, mai adaugă următoarele: „Idealul grecesc este un ideal de eroism și de înțelepciune, un ideal de virtute interioară și de acțiune nobilă, un ideal de frumusețe morală și spirituală; el nu este decît cu titlu secundar, un ideal de frumusețe materială, fie că este vorba de natură fie de artă."[84] Asemenea coordonate spirituale, aparținătoare grecilor, pot fi apreciate în toată alcătuirea lor contrastantă față de viziunea și concepția lui Bruno. În cazul filozofului ita-

[83] René Berthelot, *La sagesse de Shakespeare et de Goethe*, Paris, Gallimard, 1930, pp. 18 și urm.

[84] *Idem*, p. 19.

lian, tocmai frumusețea materială a universului dezvăluie principalul punct de plecare pentru a se ajunge la conceperea lumii ca o înmiită operă de artă. La această realizare au contribuit doi factori deosebit de importanți, mai întîi materialismul Renașterii, inexistent la Plotin, și apoi temperamentul artistic al lui Bruno, iarăși străin de structura filozofului neo-platonic.

Dar pentru a valorifica definitiv postulatul nostru fundamental privitor la arealitatea artistică a viziunii bruniene despre lume, trebuie să atașăm la problema centrală alte două probleme secundare, pe care le vom rezolva treptat. Prima dintre ele este legată de un dezacord evident, asupra căruia nu putem trece cu ușurință. Așa, bunăoară, cititorul ar întîmpina o serioasă dificultate încercînd să armonizeze epistemologia bruniană cu icoana despre lume a filozofului. Ideile lui Bruno privitoare la cunoaștere ne sînt încă prezente în cuget. El vorbește de acea neobosită goană a minții omenești pentru vînarea adevărului, deschizîndu-ne, astfel, perspectiva unui parcurs fără oprire. Atunci cum se face că icoana sa despre lume apare atît de închegată încît exclude cu desăvîrșire ideea menționată a căutărilor perpetue? O asemenea trăsătură contradictorie nu poate fi explicată decît tot prin amintita apropiere spirituală a lui Bruno de artiștii timpului. O parte din aceștia, fiind deopotrivă spirite cercetătoare, deveneau adesea victimele unui nesfîrșit elan de cunoaștere. Însă la fel de puternic opera într-înșii o inexorabilă tendință constructivă, ce se opunea acelui elan. Acesta este cazul lui Leon Battista Alberti, al lui Leonardo, al lui Dürer. Virtutea constructivă oprea adesea procesele lor de cunoaștere, folosind numai datele cîștigate de ei pînă în momentul creației. Dar aceste opriri au loc și la Bruno în parcursul niciodată terminat către vînarea adevărului. Și într-însul — asemenea artiștilor din Renaștere — există o opusă tendință constructivă, care-l îndeamnă uneori să clădească pe baza elementelor găsite în goana căutărilor sale. Printre tablourile pe care le zugrăvește Bruno în aceste rare popasuri de reculegere, se află și a-

mintita viziune artistă a lumii. Analogia lui Bruno cu marii pictori ai Renașterii, într-una din relațiile lor lăuntrice cele mai reprezentative, apare aici în plină lumină, contribuind temeinic la întărirea ideii ce ne-am făcut-o despre trăsătura dominantă a naturii sale.

Dar de aici derivă o a doua problemă, ce ne interesează în aceeași măsură. Trebuie să recunoaștem că artiștii Renașterii aveau tot dreptul să procedeze prin comportarea de care am amintit; la ei nu putea fi vorba de vreo inconsecvență vădită, fiindcă elanul lor cercetător nu era ridicat la rang de principiu, ca în cazul lui Bruno. Dimpotrivă, acesta din urmă, satisfăcînd o tendință opusă dintr-însul, ar părea că neagă tocmai fundamentul epistemologiei sale. Prin urmare, amintita analogie cu artiștii vremii sale îl poate, desigur, explica pe Bruno, dar o asemenea explicație nu este în măsură și să-l justifice ca filozof. Totuși, în realitate, incongruența marelui gînditor apare cu mult mai neînsemnată decît cum o implică datele folosite de noi, care am pierdut pentru moment din vedere cadrul mai larg și mai complicat al acelei cugetări. În lumina acelui fapt, trebuie să precizăm că menționata contradicție de procedee se manifestă ca atare numai pe un plan mai restrîns al ideilor bruniene, dar se pierde cu totul în ansamblul general al gîndirii sale. După cum am indicat la timpul potrivit, Bruno postulează un adevăr ideal, pînă unde nu poate ajunge mintea noastră, spre deosebire de adevărul rațional, accesibil intelectului uman și care determină acele veșnice căutări. Între aceste două regiuni nu există o simplă distincție graduală, ci una cu mult mai radicală, menită să deschidă între ele un abis de netrecut. Impulsul neobosit al minții omenești, care descrie de nenumărate ori parcursul aceluiași cerc, nu va afla deci nici o portiță de trecere către contemplarea prin tăcere a lucrurilor superioare. Atunci faptul că Bruno își întrerupe uneori activitatea căutării, variind-o printr-o altă activitate, aceea a construcției, nu aduce nici o schimbare relevantă față de forul suprem al adevărului ideal și inaccesibil. În raport cu aceasta din urmă, pro-

cedeele contradictorii în discuție, care au loc numai în sectorul restrîns al adevărului rațional, desenează, ambele deopotrivă, indiciile aceleiași distanțe incomensurabile. Deși veșnica activitate a căutării este dată ca necesară de Bruno, totuși oricît s-ar desfășura ea de mult și oricît ar întrece punctul de oprire al viziunii sale despre lume, tot nu se poate apropia de adevărul ideal, rămînînd închisă în cercul aceluiași adevăr rațional, înlăuntrul căruia s-a dezvoltat și icoana sa asupra universului. Astfel, din perspectiva generală a cugetării sale, contradicția menționată devine prea particulară, și deci își pierde efectele.

Din rezolvarea acestor două probleme secundare decurge și soluționarea problemei noastre centrale, privitoare la arealitatea artistică a viziunii lui Bruno despre lume. Așadar, am stabilit că întregul ansamblu al filozofiei bruniene, cele două date contradictorii menționate — adică principiul său dinamic epistemologic și momentul de oprire ce neagă acel principiu și prin care se construiește imaginea universului în concepția sa — se află alăturate pe planul comun al adevărului rațional. Ele trebuie să aibă deci o distanță identică și să dea loc la aceleași relații față de adevărul ideal și absolut. Rămîne acum să ne întrebăm cum apare, privit din perspectiva acelui ultim adevăr, tabloul lumii înfățișat de mintea lui Bruno. La această întrebare trebuie să evocăm, în primul rînd prăpastia de netrecut între cele două planuri. Zonele fiind deci incomunicabile, urmează că adevărul rațional nu este, față de adevărul absolut, nici real, nici ireal, termeni care presupun posibilitatea stabilirii de relații. Am văzut că o asemenea posibilitate se află cu totul exclusă în cazul de față, ceea ce ne determină să apelăm la altă soluție. Nu ne mai rămîne decît să deducem că adevărul rațional, singurul pe care-l poate cuprinde Bruno în receptaculul cugetării sale, este *areal* față de adevărul ultim. Acesta din urmă se bănuiește a fi atît de perfect, atît de îndestulător sieși, încît, devenind incomunicabil față de tot ceea ce aparține unei ordini străine, nu mai are nici o rațiune de a privi orice altceva ca real sau ca ireal. Prin urma-

re, în ansamblul filozofiei bruniene, elementele atașate sferei raționale, deci și icoana sa despre lume, se situează pe planul pe care noi îndeobște identificăm *arta*, alcătuire privită ca *areală*. Astfel, atitudinea estetică a lui Bruno se explică, în mare măsură, prin sectorul de cugetare pe care el și l-a ales să opereze. Un asemenea plan rezultă, bineînțeles, și ca o necesitate sistematică, dar totodată și ca efect al unei opțiuni libere, dictată de temperamentul său artistic. Viziunea artistă a lumii este consecința cea mai firească a locului unde se situează obiectul cugetării sale față de adevărul ideal și inaccesibil. Astfel, ceea ce s-a văzut la început numai postulat de noi — cu prilejul raportării la opusa poziție neo-platonică — credem că și-a putut afla în momentul de față o întemeiere definitivă.

Noi am tras numai ultimele consecințe, însă — după cum am arătat încă de la începutul capitolului — nu sîntem singurii care proclamă caracterul artistic al filozofiei bruniene. Această trăsătură fundamentală la cugetătorul Renașterii a fost recunoscută și de alți studioși ai săi, ce i-au atribuit cu entuziasm unele însușiri mai rar acordate filozofilor fără să presupună un sens peiorativ. Bunăoară, Dilthey vorbește despre puternica sa imaginație, împletită, însă, cu o excepțională facultate a combinării științifice.[85] De fapt și noi am relevat mai sus, în legătură cu sensul acestei afirmații, că filozoful Renașterii știe să împace necesitățile de sistem cu libera alegere datorită temperamentului său artistic. Mai departe, același autor adaugă că la Bruno „transcendența însăși este senzualizată și supusă punctului de vedere al aparenței simțurilor și al imaginației.“[86] Această idee poate fi iarăși pusă în acord cu reflecțiile noastre, după care filozoful italian, spre deosebire de Plotin și îndeobște de greci, își întemeiază fondul cugetării pe intuiția frumuseții materiale a universului. În sfîrșit, Heinrich von Stein, pe lîngă imaginație, îi surprinde și o altă calitate funda-

---

[85] W. Dilthey, *op. cit.*, p. 299.

[86] *Idem*, p. 304.

mentală, însă tot atît de neobișnuit recunoscută filozofilor, și anume *sensibilitatea*. Unitatea vederii bruniene, care îneacă înlăuntrul ei atîtea contraste de gîndire și adesea chiar unele contradicții, trebuie privită ca o „trăsătură artistică a cunoașterii filozofice" ce-și păstrează în orice caz „o valoare precisă pentru simțire"[87]. Heinrich von Stein vede aici un fel de sensibilitate (*So-Empfinden*)[88], întocmai după chipul cum se manifestă în structurile artiștilor. O asemenea însușire poate fi dedusă chiar din analogia pe care am surprins-o noi anterior între discutata contradicție bruniană și una din relațiile complexe care dictau activitatea anumitor pictori din Renaștere.

De altfel, Bruno însuși a recunoscut explicit că aparține acestor firi legate de destinul artei, potrivit anumitor destăinuiri din *Epistola esplicatoria*, ce precedă dialogul *Spaccio de la bestia trionfante*. El mărturisește aici poetului Sidney că, intenționînd să se ocupe de filozofia morală, crede potrivit „a începe cu anumite preludii asemenea muzicienilor, a schița anumite contururi și umbre ascunse, confuze, asemenea pictorilor"[89]. Această destăinuire sugerează lui Francesco Flora afirmația că „Bruno are nevoie să-și vadă ideile devenite corpuri și figuri"[90]; iar mai departe, același comentator își precizează cuvintele în modul următor: „el și-a văzut ideile făcîndu-se, pentru a spune astfel, un corp alegoric, alcătuindu-se în forme picturale, sculpturale, sensibile"[91]. O dată cu această trăsătură, Bruno recunoaște, chiar în natura muncii sale filozofice, urmele însușirilor artistice ale emoției și combinației plăsmuitoare. Numai prin asemenea calități specifice a putut el să devină filozoful exemplar al veacului său, epocă în care calitatea geniului artistic a rămas fără egal și s-a dezvoltat pe deasupra ori-

---

[87] Heinrich von Stein, *Giordano Bruno*, München und Leipzig, Müler, 1912, p. 31.

[88] *Ibidem*.

[89] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, *ed.cit.*, p. 7.

[90] Francesco Flora, *op. cit.*, p. XII.

[91] *Idem*, p. XIII.

cărei posibilități de perfectă explicare a fenomenului. Viziunea acelui univers plastic, adînc expresiv, conceput în întregime ca operă de artă și aproape cîntat în ritmuri inspirate, este singurul produs de gîndire al Renașterii aflat la înălțimea creațiilor artistice ale timpului; el își regăsește, cu adevărat, măreața familie în sculpturile medicee ale lui Michelangelo sau în pictura lui Leonardo și Rafael. Imaginația și sensibilitatea filozofului-artist și-au aflat, astfel, în opera pe care au săvîrșit-o, una dintre cele mai frumoase încununări.

Dar aci mai trebuie să adăugăm o distincție, ce o credem bine venită. Am amintit în treacăt că atitudinea estetică a lui Bruno nu trebuie să se confunde cu simplul estetism, ceea ce i-ar minimaliza creația și l-ar coborî deodată pe un plan minor. Însă asupra acestei idei n-am avut pînă acum prilejul să insistăm îndeajuns. De aceea, folosind momentul de față, se cuvine să precizăm că realizarea viziunii artiste a lui Bruno nu numai acceptă dar chiar cere stăruitor să-și exercite efectele și în domeniul altor valori. Gîndirea sa este prea bogată și prea adînc organică pentru a ne face să ne gîndim numai la un estetism exclusivist, deci la o formulă nerezistentă și exterioară. Ca în orice filozofie, nici aici nu este subestimată valoarea teoretică a adevărului, după cum a arătat însuși Dilthey; relevînd minunata imaginație a lui Bruno, acel autor o vede, totuși, asociată cu o neobișnuită putere de combinație științifică. Unul din rezultatele acestei fericite cooperări este concepția universului infinit, după care ne călăuzim și noi astăzi. Pe cînd, însă, atîtea descoperiri ale științei au contribuit la prozaizarea realității — la urîțirea ei —, ideea lui Bruno, dovedindu-se de o valabilitate științifică ce nici veacurile nu i-au putut-o contesta, aduce totuși o sporire a frumuseții lumii, aruncă asupră-i un văl de poezie, inexistent anterior în rigida concepție ptolemaică. Dar atitudinea estetică a lui Bruno nu se întrețese numai cu valoarea teoretică, ci ea mai recheamă din adîncuri și fondul unei aprinse fervori religioase. Capitolul nostru ce tratează despre relațiile lui Bruno cu

religia credem că a putut oferi unele temeiuri convingătoare în această privință. Dar ceea ce îl definește permanent pe filozof, în eforturile sale, este o conștiință morală intransigentă, fără de care nu se poate ridica nimic durabil. Teoreticul, religiosul, moralul, iată trinitatea de valori ce amplifică și umple de substanță atitudinea estetică a lui Bruno, străină de orice estetism indigent și exclusivist.

Asupra terței valori menționate, adică asupra celei morale, mai intenționăm a stărui o ultimă clipă, care premerge încheierea expunerii noastre. Din unele amănunte ale lucrării de față se poate recunoaște incontestabil că omenescul etic își află în personalitatea lui Bruno rezonanța sa culminantă, aceea a registrului tragic. Nu putem lua act de următoarele cuvinte din poema latină *De monade* fără să le privim ca pe un testament moral de o inegalată grandoare: „Am luptat, și încă mult; am crezut că pot să înving, dar și soarta și natura mi-au zdrobit munca și străduințele... Totuși este un merit să fi fost în luptă; fiindcă văd că victoria stă în mîinile destinului. Dar a fost în mine ceva ce s-a putut, pe care nici unul din veacurile viitoare nu mi-l va tăgădui ca al meu, și anume ceea ce un învingător poate să socotească drept al său: a nu mă fi temut de moarte în chip statornic, a nu fi cedat niciunuia dintre semeni, a fi preferat o moarte curajoasă unei vieți netrebnice."[92] Nu putem trece cu vederea acest pisc prometeic din ființa mult

---

[92] *Pugnavi, multum est; me vincere posse putavi...*
*Et studium et nixus sors et natura repressit.*

.............................................................................

*Est aliquid prodisse tenus; quia vincere fati*
*In manibus video esse situm. Fuit hoc tamen in me*
*Quod potuit, quod et esse meum non ulla negabunt*
*Secla futura, suum potuit quod victor habere*
*Non timuisse mori, simili cessisse nec ulli*
*Constanti forma, praelatam mortem animosam*
*Imbelli vitae.*

(*De monade*, cap. 7 în *Opera*, Vol. I, p. II, Ed. F. Fiorentino, Napoli, 1884, p. 425)

încercatului filozof, despre ale cărui opere cineva a spus că *sînt toate scrise și intonate în așteptarea morții.* Rugul, ce i-a pus capăt zilelor, vine să dea mărturie de lealitatea ilustrei victime, holocaust adus adevărului. Aici, în avînturile eroice ale sufletului și în disprețul fricii de moarte, pot fi bănuite rădăcinile de unde și-a tras puterea cel mai mare filozof al Renașterii pentru a ne dărui strălucitoarea viziune a atitudinii sale artistice.

## *Anexa*

### Giordano Bruno Poet

Nu putem considera deplin încheiată străduința noastră de pînă acum, dacă lăsăm deoparte tocmai unul din aspectele cele mai importante ale operei bruniene. Este vorba de cercetarea lui Bruno ca poet. Însemnătatea cugetătorului italian nu rămîne numai aceea de a fi deschis drumuri noi în gîndirea europeană; el mai este și primul filozof modern care întrebuințează o formă artistică în scrierile sale. După cum am văzut că există o prolifică descendență a sa, enumerată de către Dilthey în seria ideologiei panteiste, tot astfel se mai adaugă una, deopotrivă de importantă, și în ordinea scrierilor de natură artistică, datorită filozofilor din veacurile ce i-au urmat. În linii foarte largi, acești cugetători artiști, din firul cărora, în lumea modernă, primul capăt îl formează Bruno, sînt un Galilei, un Pascal, un Rousseau și un Buffon, un Schopenhauer, un Nietzsche și un Spengler.

Dar marele gînditor italian nu ne înfățișează numai figura filozofului-artist ci și pe aceia a poetului propriu-zis. În această privință, el a avut norocul, necunoscut lui Platon, de a nu întîlni în tinerețe un Socrate, care să-l convingă a distruge roadele inspirației sale de pînă atunci și a-și reprima înclinația înnăscută către plăsmuirea poetică. Cu toate acestea, două lucrări tinerești cu caracter literar au fost, din păcate, pierdute. Prima se intitula *Arca lui Noe*, operă,

probabil, de natură satirică și alegorică, iar a doua, un poem scris în *ottava rima* din care nu ne-a rămas nici titlul, ne este cunoscut numai dintr-o singură octavă, reprodusă mai tîrziu, de către autor, în *Candelaio*. Totuși, ne place să credem că pierderea acestor lucrări din tinerețe, cînd Bruno era departe de a-și atinge maturitatea geniului, nu constituie o pagubă prea mare. Necunoașterea lor se află compensată cu prisosință prin ceea ce ne-a rămas de la el. Așa, bunăoară, cele trei mari poeme filozofice latine sînt recunoscute, îndeobște, ca demne de Lucretius. Dar pe cînd poetul roman expune numai vederile filozofice ale altei minți, Bruno este cîntărețul inspirat al propriilor sale idei. În orice caz, într-o eventuală istorie a momentelor culminante din poezia filozofică nu s-ar putea face abstracție de aceste poeme. Pe lîngă ele, comedia *Candelaio* și mai cu seamă dialogurile sale mărturisesc despre o dotare artistică excepțională. Stilul său bogat, vioi, variat, plin de imaginație, culminează pe de o parte în ditirambii săi filozofici, iar pe de altă parte în satira, sarcasmul, pamfletul și invectiva autorului, unde el se dovedește un adevărat maestru. Ceea ce apare mai important pentru unitatea armonioasă a acestei personalități, este faptul că fiecare dintre principalele sale trăsături filozofice își găsește cîte un corespondent stilistic pe planul realizării literare. Vom proceda deci — pentru o înțelegere mai completă a lui Bruno ca poet — la considerarea acestor echivalențe în diferitele sale domenii de creație.

În primul rînd, noi am recunoscut că, deși miezul filozofiei sale este simplu și luminos, totuși ni se dă aparența unei gîndiri stufoase și supra-abundente. Bruno ne solicită cu prea multe idei, face apel la prea multe curente și cunoștințe, așa cum am văzut, bunăoară, din exemplele citate în cazul sincretismului. Aceeași volubilă bogăție apare foarte des și în expresia sa stilistică. Iar fiindcă supra-abundența formei literare are drept instrument îndeosebi figura de stil a enumerației, o vom vedea întrebuințată de Bruno în uriașe respirații de frazare, asemenea unor fluvii fără oprire.

O atare construcție sintactică poate fi întîlnită, bunăoară, în *epistola proeminală* la *Cena de le ceneri*, adresată marchizului de Castelnau: „Iată, domnule, aci de față, nu un ospăț cu nectar al Din-înalt-tunătorului, pentru o măreție; nu unul protoplastic, pentru o dezolare omenească; nu acela a lui Asuerus, pentru un mister; nu al lui Lucullus pentru o bogăție; nu al lui Licaon pentru un sacrilegiu; nu al lui Tiest pentru o tragedie; nu al lui Tantal pentru un supliciu; nu al lui Platon pentru o filozofie; nu al lui Diogene pentru o mizerie; nu al lipitorilor pentru o nimica toată; nu al unui protopop din Pogliano pentru o poemă bernescă; nu al unui Bonifaciu sfeșnicul pentru o comedie; dar un ospăț atît de făcut pentru magiștri, atît de făcut pentru discipoli; atît de sacrileg, atît de religios; atît de vesel, atît de choleric; atît de aspru, atît de senin; atît de uscat florentin, atît de gras bolognez; atît de sărăcăcios, atît de sardanapalic; atît de glumeț, atît de serios; atît de grav, atît de ușuratec; atît de tragic, atît de comic; încît negreșit, cred că nu vă va fi mic prilejul de a deveni eroic, renunțător; maestru, discipol; credincios, necredincios; vesel, trist; saturnian, jovial; ușor, împovărat; restrîns, risipitor; zvăpăiat, consular; sofist cu Aristotel, filozof cu Pitagora, rîzător cu Democrit, plîngător ca Heraclit."[93] Această frază, extinsă pînă la dimensiunile grotescului, leagă laolaltă trei serii nesfîrșite de enumerații; începînd de la a doua serie, aceste forme stilistice se etajează prin contrastele lor, alcătuind o succesiune mai grea și mai bogată de concepte-perechi. Enumerațiile se amplifică și variază în proporții imense, atît prin întreita lor ordine succesivă, cît și prin dublarea simultană a componentelor contrastante.[94]

---

[93] Giordano Bruno, *Cena de le ceneri*, în *op. cit.*, pp. 45 și urm.

[94] În cadrul literaturii universale numai rareori au putut fi întîlnite exemplare stilistice similare. Pentru a evidenția prin contrast calitățile lui Bruno, redăm mai jos următoarea frază a lui Dickens, întocmită pe baza unei arhitecturi identice, însă lipsită de proporțiile, de strălucirea și suculența frazei bruniene: „Era cel mai bun dintre timpuri, era cel mai rău dintre timpuri, era

Aceeași înnodare a unor serii diverse de enumerații se pot întîlni și în versurile sale, cum ar fi într-unul din *sonetele proeminale* la *De la causa, principio ed uno*, sonete intitulate colectiv *De l'amore*:

Cieco error, tempo avaro, ria fortuna,
Sord'invidia, vil rabbia, iniquo zelo,
Crudo cor, empio ingegno strano ardire

Non bastaranno a farmi l'aria bruna,
Non mi porran avanti gli occhi il velo,
Non faran mai che il mio bel sol non mire.*

O asemenea supra-abundență îi determină pe unii comentatori, cum ar fi De Sanctis, să vadă în Bruno un precursor al barocului literar italian. Dar acest critic, afirmînd că Giordano Bruno „este în culori un înaintaș al mariniștilor“[95] (discipoli ai poetului italian Giambattista Marino, care au contribuit la coruperea gustului), scapă din vedere

---

vîrsta înțelepciunii, era vîrsta nebuniei, era epoca credinței, era epoca incredulității, era anotimpul Luminii, era anotimpul întunericului, era primăvara speranței, era iarna deznădejdii, noi aveam totul înaintea noastră, noi nu aveam nimic înaintea noastră, noi urma să plecăm cu toții către ceruri, noi urma să plecăm cu toții pe calea cealaltă“ (Charles Dickens, *A tale of two cities*, ed. Chesterton, London and New-York, 1914, p. 1.). După cum se poate ușor recunoaște, fraza lui Dickens atinge adesea un automatism convențional, sec, abstract, spre deosebire de fraza lui Bruno, plină de originalitate și revărsîndu-se de substanță.

* *Cruzime, zel nedrept, greșeală oarbă,*
*curaj ciudat, timp scurt și stea nebună,*
*invidii surde, furie prostească,*

*nu vor putea seninul să mi-l soarbă,*
*nici văl în fața ochilor să-mi pună,*
*nici soarele frumos să mi-l răpească.*

[95] Francesco de Sanctis, *op. cit.*, p. 217.

faptul că aceia sînt lipsiți de substanța filozofică ce dă o adîncime proprie numai literaturii bruniene. De aceea, L. Salvatorelli, corectînd teza lui De Sanctis, vede în abundența lui Bruno mai curînd o trăsătură apropiată de Rabelais.[96] Pe cînd desfrîul formal al mariniștilor sau al *secentiștilor* provine dintr-un vid iremediabil de idei și sentimente, la filozoful italian, ca și la scriitorul francez care făcea de asemenea uz de enumerații bogate, abundența formei decurge de la seva revărsată a prea plinului din spiritul lor. O asemenea punere la punct îl arată pe Bruno ca fiind puternic înrădăcinat în solul Renașterii, deși trăiește către sfîrșitul acestei epoci și, în alte privințe, manifestă vădit unele apropieri de vremile imediat următoare.

A doua trăsătură din filozofia bruniană răsfrîntă pe plan literar este naturismul său; acesta se apreciază în intuițiile și observațiile sale veșnic deschise asupra unei naturi vii și expresive. Bruno arată cît de bine cunoaște firea omenească în comedia *Candelaio* și în multe reflecții din dialogurile sale. Dar nu mai puțin prind viață și detaliile naturii exterioare, așa cum apar în desăvîrșita descriere comică a acelei călătorii nocturne prin Londra, cuprinsă în *Cena de le ceneri.* Iată un pasaj din ea: „Răspunseră, în sfîrșit, de departe, doi luntrași; și încet încetișor, parcă veneau la spînzurătoare, ajunseră la mal; unde, după multe întrebări și răspunsuri, despre *de unde* și *încotro* și *pentru ce* și *cum* și *cît,* apropiară luntrea de ultima treaptă a punții. Și iată, unul dintr-înșii, ce părea străvechiul luntraș al împărăției Tartarului, întinse mîna Nolanului, iar celălalt, care cred că era fiul lui, deși părea om de vreo șaizeci și cinci de ani, ne primi pe noi ceilalți.“ Această savuroasă și atît de modernă evocare datorată unui scriitor care știe să observe și să pătrundă cu sarcasm aspectele ambianței, se află completată prin imaginea luntrii ce-i purta pe Tamisa: „Părțile acestei luntri îți răspundeau oriunde ai fi atins-o și, la cea mai mi-

---

[96] Luigi Salvatorelli, *Giordano Bruno* în *Le più belle pagine,* p. II.

că mișcare, ele răsunau în întregime. — Acum cred, spuse Nolanul, a nu fi poveste faptul că zidurile, dacă-mi amintesc bine, ale Tebei erau cuvîntătoare, și că ele cîntau, cîteodată, în felul muzicii. Dacă nu credeți, ascultați accentele acestei luntrii, care ne par tot atîtea fluiere cu acele șuierături, ce le fac valurile, cînd intră din toate părțile prin crăpăturile și despicăturile sale."[97] O asemenea descriere comică, demnă de un mare maestru, ne prezintă imaginea luntrii tot atît de vie ca și a oricărui lucru ce intră în universul însuflețit al panteismului brunian. El dovedește aici că viața ce știe să o imprime obiectelor atinge aproape același grad de intensitate realizat de către animismul poetic din zilele noastre. Și sub raportul naturalismului, filozoful și scriitorul din Bruno, care știu deopotrivă să observe, par a se dezvolta dintr-o rădăcină comună.

Dar cea mai însemnată latură a echivalenței dintre expresia sa filozofică și cea literară este vestita coincidență a opuselor. Toată supra-abundența amintită a lui Bruno tinde să-și adune în cele din urmă elementele în făgașul unei unități desăvîrșite. Această trăsătură, fiind atît de hotărîtoare pentru ambele valențe ale geniului brunian, va fi supusă unui examen mai dezvoltat.

Mai întîi, Bruno este primul mare filozof care, după Platon, întrebuințează forma dialogului. Dar tot din acest fapt se pronunță deosebirea structurală și stilistică dintre cei doi cugetători. Platon neglijează lumea sensibilă, abordînd direct sensul unității ce se desprinde din conceptele generale ale lucrurilor. Bruno, dimpotrivă, apare mai concret, mai senzual, complăcîndu-se în jocul intuițiilor infinite ale universului sensibil și stabilind chiar înlăuntrul variației lor multiple acea căutată unitate. Așa se explică faptul că dialogurile bruniene nu oferă simplitatea celor platonice. Este evident că și Platon, asemenea lui Bruno, are un punct de plecare polemic în scrierile sale, însă filozoful grec îl rezolvă mult mai strîns, prin discuția ce se întregește unitar

---

[97] Giordano Bruno, *op. cit.*, p. 70.

între nu mai mult de două persoane. La cugetătorul Renașterii, dimpotrivă, apare o pluralitate de participanți activi — ceea ce l-a determinat să numească *Cena de le ceneri* tetralog în loc de dialog — cu o mare abundență de episoade și cu nenumărate dezbateri de probleme lăuntrice din partea acelor personaje. Contrariu înlănțuirii închise a argumentelor platonice, Bruno face evidentă multiplicarea intuițiilor adesea opuse, pentru ca la urmă să aleagă sensul unității. Caracterul este mai nervos dramatic la filozoful italian, unde se vede necontenit oscilarea și lupta dintre vechile idei și cele noi. El lasă contrastele să se desfășoare în voie, în multiplicitatea lor nedisciplinată, pentru a le învinge la urmă. Acest caracter determină și stilul literar variat, colorat, înviorat de accente satirice al dialogurilor bruniene, din care se degajă însă pecetea unică și personală a gîndirii și imaginației sale. După cum se vede, dialogul lui Platon corespunde aceluia din tragedia grecească, pe cînd dialogul lui Bruno anunță apropierea dramei shakespeariene.

Această formă literară, dirijată în cele din urmă către armonizarea opuselor multiple, ne dă de gîndit și în altă privință. Impresia noastră se conjugă aici cu sugestia din domeniul muzical dată de Heinrich von Stein, care-l compară pe Bruno cu un compozitor ce depășește studiul contrapunctului. Într-adevăr, ferma literatură bruniană, tinzînd către împăcarea opuselor, se arată a fi un produs de cultură contemporan cu apogeul muzicii polifonice și cu începutul operei cîntate, fenomene ce au avut loc în ultima jumătate a secolului XVI. Geniul comic al lui Bruno, manifestat nu numai în *Candelaio*, ci și în *Dialogurile* sale, așa cum am văzut în episodul citat din *Cena de le ceneri*, contribuie și mai mult la această apropiere. Alăturarea dintre factura comediei — îndeosebi a barocului — și muzica polifonică constituie unul din determinantele cele mai sugestive ce ne călăuzesc către stabilirea anumitor corespondențe între diferite forme și produse de cultură. Apropierea menționată se pronunță mai convingător în contrast cu trăsăturile specifice ale tragediei. Într-adevăr, pe cînd statura colosa-

lă a eroului tragic lasă un vid în jurul său și apare solitară în fața spectatorului, personajul comic reclamă un veșnic acompaniament, care să-i scoată caracterul specific în relief. În sfîrșit, pe cînd tensiunea supra-omenească a tragicului se rupe, în cele din urmă, într-o dureroasă discordanță, divergențele multiple ale comediei tind să se împace unitar, ca și ale polifoniei.

Printre alți autori, Oskar Walzel face o asemenea apropiere, observînd că *basul* dă totdeauna o direcție neasimilabilă și protestatară față de celelalte registre muzicale, unde la urmă reușește a fi înglobat, tot așa cum și protagonistul comediei este constrîns la sfîrșit să iasă din ramificarea sa împietrită și să intre în calea normală a vieții.[98] În alt sens, o sugestie în cadrul aceleiași preocupări ne este dată de George Meredith, romancier englez din veacul trecut — considerat printre cei mai mari scriitori psihologici europeni — care ne arată iarăși nevoia spiritului comic de un acompaniament polifonic. Deși lucrarea sa principală, *The Egoist*, este un roman, autorul declară că o concepe după indicațiile *Spiritului Comic*, deoarece comedia ar fi cheia sau muzica marei *Cărți a Egoismului*, scrisă în sufletul omenesc.[99] Despre protagonistul romanului, care, la un moment dat, ține în fața unei femei o lungă tiradă patetică dar ușor ridicolă, Meredith scrie următoarele: „Căldura centrului dintr-însul i-a administrat confortarea ce o dorise, deși notele acordante concluzive, pe care le-ar fi vrut din gura femeii, această armonie subordonată al unui alt instrument, dorit de muzicieni după ce și-au executat partea-solo, nu venea să termine performanța: nici măcar o singură măsură muzicală."[100] Walzel făcuse aluzie la comedia barocului vienez, iar Meredith concepuse marea comedie a egoismului uman tot pe complicate planuri baroce, cînd registrele și instrumentele diferite se condiționează reciproc.

---

[98] Oskar Walzel, *op. cit.*

[99] George Meredith, *The Egoist*, vol. I, Ed. Tauchnitz, 1910, p. 9.

[100] *Idem*, vol. II, pp. 74 și urm.

Reîntorcîndu-ne la comedia polifonică a lui Bruno, nu ne gîndim atît la *Candelaio*, cît mai ales la dialogurile sale filozofice. În legătură cu aceasta De Sanctis afirmă următoarele: „Speculația se dezvoltă în forma dialogului, unde pedantul reprezintă rolul bufonului, devenit mai picant prin solemnitatea sa magistrală."[101] Acest pedant aristotelician din dialogurile bruniene, echivalent cu rolul bătrînului — al învechitului — din comedia obișnuită, este scos, la urmă, din poziția sa, după ce a fost lăsat să-și manifeste ridicolul în toată amploarea. Dar, pe bună dreptate, Erminio Troilo nu vede spiritul filozofului mărginit numai la psihologia dogmaticului înțepenit în ideile sale, ci îl extinde pe plan metafizic, atribuindu-i un răsunet cosmic. După Troilo „rîsul aspru și violent" al lui Bruno constituie „un fel de contrapoziție la realitatea ontologică, aceea care, în schimb, e dată ca esențial pură și bună"[102]. În oricare din cazuri se surprinde, în dialogurile filozofului, concepția comicului baroc, a întregirii reciproce reclamate de cele mai opuse și variate glasuri, pentru a ajunge, în cele din urmă, la coincidența lor într-o împăcare polifonică.

Menționînd însă structura comică din opera lui Bruno, n-am înțeles-o în sensul obștesc al cuvîntului ci mai ales în accepția ei adaptată la spiritualitatea italiană. Sub acest raport, însuși Dante își intitulează principala operă *Commedia*, avînd în vedere numai punctul final de conciliere a sufletului omenesc, după ce trecuse prin multiplele și feluritele sale încercări. Dar chiar renunțînd, pentru moment, a privi sensul atît de dilatat al noțiunii și mărginindu-ne numai la caracterul său teatral, dialogic, observăm că accepția italiană a comicului diferă cu mult de cea obișnuită. Ne vom explica în cele ce urmează.

După cum există unele literaturi bogate în dramă și tragedie, dar lipsite de lucrări comice, cum ar fi cea germană, deopotrivă se prezintă și cazul opus al literaturii italiene,

---

101 Francesco De Sanctis, *op. cit.*, p. 221.

102 Ermino Troilo, *op. cit.*, p. X.

unde capitolul teatrului este reprezentat în tot ce are mai de preț aproape numai prin comedie. Dar literatura italiană, neposedînd calitățile necesare de a realiza o mare tragedie, va căuta să transpună potențele acesteia tot în materia comediei, singurul gen dramatic cultivat de italieni cu forță și cu măreție.

Astfel se va naște o comedie amară, am putea spune tragică, și deci mai bogată în conținut, oscilînd între opusele afectelor omenești, uneori topindu-le laolaltă în focul conștiinței de deșertăciune a binelui și răului. Aici va domni pretutindeni puterea formulei bruniene, scrisă pe frontispiciul lui *Candelaio.* Genul comic, care și în accepția sa obișnuită este considerat drept cea mai cerebrală formă a teatrului, se intelectualizează și mai mult prin îmbogățirea cu reflecții adînci asupra sufletului, sintetizate în celebra sentință a cugetătorului renascentist. De aceea marile comedii italiene sînt opere de filozofi, după cum ilustrează în primul rînd *Mandragola* lui Machiavelli, apoi *Candelaio* și dialogurile satirice ale lui Bruno; în sfîrșit, nu mai puțin reprezentativ ne apare Galileo Galilei, care, deși nu s-a realizat ca autor comic, ne-a lăsat totuși schema și subiectul unei comedii la care începuse să lucreze. La aceste ilustrări mai pot fi adăugate piesele contemporanului Pirandello, numite tot comedii de autorul lor, a cărui cultură și formație adînc filozofică este cunoscută. Toate aceste creații se află legate laolaltă prin comunul principiu călăuzitor „in tristitia hilaris, in hilaritate tristis“. Dar după unii comentatori, cum ar fi L. Salvatorelli, această formulă se identifică cu însăși definiția genului umoristic. Caracterul mai bogat, întemeiat pe plenitudinea umorului, propriu marii comedii italiene, apare și în ampla, variata operă a lui Bruno. Iar acel nou amestec al tragicului cu comicul din drama lui Shakespeare, care s-a crezut atîta vreme a fi o contribuție exclusivă a geniului boreal în teatru, își are un precedent necontestat în concepțiile comediografice din Renașterea italiană; între ele *Candelaio* și dialogurile bruniene par să ocupe un loc privilegiat. Opera lui Bruno, construită lite-

rar după principiile comicului în sensul mai larg menționat de noi, definește reprezentativele sale realizări, întemeiate pe ideea de coincidență a opuselor multiple.

Dar, deși am extins noțiunea comicului în legătură cu Bruno și la categoria din care el face parte, dorim totuși să prevenim alte confuzii eventuale. În mod obișnuit această noțiune este menită să ne ducă cu gîndul numai la accepția sa clasică sau la accesoriile legate de ea. S-ar părea, astfel, că singurele calități dominante pe portativul artei bruniene ar fi satira, invectiva, felul de a-și face ridicoli adversarii, deformarea grotescă. Deși aceste însușiri există efectiv într-o largă măsură, trebuie să accentuăm ca o compensație — fiindcă am tot întrebuințat pînă acum termenul de comic — latura lor complementară în stilul sublim al lui Bruno. Nici nu putea lipsi acest acord adînc străbătător în plăsmuirea literară a filozofului care a visat un univers însuflețit și infinit și a văzut sufletul omenesc mișcat de avînturi eroice. Cuvintele sale devin, în asemenea cazuri, de o solemnitate liturgică, așa cum răsună în exemplul următor: „... din monada divină purcede această monadă, care este natura, universul, lumea; unde prima se contemplă și se oglindește ca soarele în lună...“[103] În aceste cuvinte Bruno nu expune numai o idee filozofică, ci privește cu sufletul plin de fervoare religioasă viziunea unei faceri a Lumii, un mare eveniment cosmic. De aceea accentele lor simple, aplicate însă la imagini titanice, ca aceea a soarelui ce-și privește chipul în icoana lunei, evocă stilul Genezei.

Bruno mai dă curs și inspirației simbolice, ca în anumite sonete din *De gli eroici furori*, învăluite în vraja metaforelor obscure. Cîteodată sensul este numai alegoric, însă plin de acea reculegere rituală care conține în ea presimțirea inefabilă a unui miracol. Următoarele rînduri din *Spaccio de la bestia trionfante* vin să confirme acest lucru: „Dar un ospăț, adică după ce s-a gustat ambrozia rîvnei virtuoase și s-a sorbit nectarul iubirii divine; către amiază

---

[103] Giordano Bruno, *De gli eroici furori*, p. 473.

sau în faptul ei, atunci cînd ne vatămă mai puțin vrăjmașa rătăcire și mai mult ne susține adevărul prieten, în clipa cea mai luminoasă a zilei, atunci se săvîrșește izgonirea bestiei triumfătoare..."[104] Același sublim se află atins de filozoful-artist și în evocarea unor mituri, cum este cel al lui Acteon, vînătorul de adevăr ce cade pradă cutezanței sale. Toate aceste aspecte, în care dăinuie o undă de mister și de poezie, un suflu de inspirație gravă și maiestuoasă, se integrează în *comedia cosmică* a lui Bruno, după cum intră și clipele supremei revelații în *comedia divină* a lui Dante.

Negreșit că este greu să se surprindă în totalitatea lor aspectele unui scriitor cu registre atît de variate și atît de bogate, asemenea unei orgi cu multe tuburi de rezonanță. Credem însă a ne fi fost de folos surprinderea echivalențelor filozofice în cîmpul complementar al poeziei. Din aceasta putem desprinde faptul că literatul împrumută filozofului vioiciune, imaginație, culoare, dar și filozoful dă literatului o adîncime tulburătoare, plină de farmec, care-l ridică pe Bruno ca poet cu mult deasupra contemporanilor săi. Asemenea relații par să deseneze cu limpezime armonioasa personalitate și operă a lui Giordano Bruno din Nola.

*EDGAR PAPU*

---

[104] Giordano Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, *ed. cit.*, pp. 13 și urm.

# CRONOLOGIE

**1548**

Ianuarie sau februarie — se naște la San Giovanni del Cesco, tîrgușor în apropiere de Nola, în viceregatul Neapolelui, Filippo Bruno. Tatăl său, Giovanni Bruno, mic nobil de condiție modestă, este de profesie soldat; mama, Fraulissa Savolino este fiica unor mici proprietari agricoli.

Își petrece anii copilăriei la Nola, unde începe să meargă și la școală.

**1562**

Pleacă la Neapole pentru a-și continua învățătura. În colegiu studiază materiile umaniste cu Giovan Vincenzo Colle zis și Sarnezul (originar din Sarno), iar logica, sub îndrumarea călugărului augustinian Teofilo da Vairano. Respectul și recunoștința pe care le va purta celui din urmă i-au determinat pe unii biografi să lege de numele acestui dascăl pseudonimul de Teofilo sub care Bruno se va prezenta în unele dialoguri filozofice de mai tîrziu. În aceeași perioadă citește lucrarea lui Pietro da Ravenna, care îi trezește interesul pentru mnemotehnică, interes care nu-l va mai părăsi pînă la sfîrșitul vieții.

**1565**

Hotărăște să se călugărească și la 15 iunie devine novice al Ordinului Dominican, în mînăstirea San Domenico Maggiore din Neapole: cu acest prilej, după cum cere obiceiul, își schimbă numele din Filippo în Giordano.

**1566**

16 iunie: pronunță jurămîntul solemn și devine călugăr dominican în aceeași mînăstire unde, timp de cîțiva ani, ține slujbe religioase, îi spovedește și împărtășește pe credincioși.

**1566–67**

În această perioadă, Bruno primește prima mustrare oficială, fiind bănuit că ar împărtăși unele idei eretice; îndrumătorul novicilor, Eugenio Gagliardo din Neapole, redactează un denunț împotriva lui (pe care totuși nu-l trimite mai departe), în care îl acuză de dispreț față de Fecioara Maria și de sfinți pentru că dăduse afară din chilie icoana Sfintei Caterina din Siena și cea a Sfîntului Antonino și pentru că își sfătuise un coleg novice să nu mai citească *Istoria celor șapte bucurii ale Fecioarei*, carte care, după el, nu avea nici o valoare.

**1568**

Face o scurtă călătorie în nord, trecînd și pe la Roma, pentru a-l vedea pe papa Pius al V-lea, căruia îi oferă o scurtă scriere cu caracter moral, numită *Arca lui Noe*, astăzi pierdută. Tot ce se știe despre aceasta este o scurtă referire tîrzie din *Cabala calului pegasean* în care se amintește cearta animalelor la intrarea în arcă și pericolul ca măgarul să-și piardă locul de onoare de la pupa navei.

**1572**

În ianuarie sau februarie, după ce în 1571 fusese uns diacon, este hirotonisit preot și ține prima sa slujbă ca preot în mînăstirea dominicană San Bartolomeo a Campagna, de lîngă Salerno.

21 mai: revine la Napoli, în seminarul mînăstirii San Domenico Maggiore, ca student la teologie. Aici urmează programa de studii obișnuită, de patru ani: cursurile de teologie, filozofie și morală, toate pe textele Sfîntului Toma d'Aquino.

**1575**

În iulie obține diploma în teologie după ce susține examenele de licență și dezbaterea publică a tezelor „*Verum est quicquid dicit D.Thomas in Summa contra gentiles*" și „*Verum est quidquid dicit Magister Sententiarum*". În aceeași perioadă începe să fie atras de problemele filozofice propriu-zise și să se detașeze de „pedantismele scolastice" cum le va numi mai tîrziu. Între timp citește texte din afara programei, scrierile Sfîntului Ioan Gură de Aur, ale Sfîntului Ieronim, cu adnotările făcute de Erasm din Rotterdam, deși în 1569 acestea le fuseseră interzise fraților dominicani. Aceste lecturi îi alimentează îndoielile cu privire la dogma trinitară și îl îndeamnă să dea atenție analizei filologice la care supuneau Biblia protestanții și unii simpatizanți ai acestora, precum Erasmus. Așa cum va declara el însuși la proces, în acea perioadă trece treptat de la credința în trinitatea creștină la o filozofie monistă și încearcă o variantă personală de conciliere între teologia catolică și neoplatonism: ambele considerate abateri grave de la dreapta credință dominicană ceea ce îl determină pe superiorul ordinului pe toată provincia să-i intenteze proces de erezie.

**1576**

Februarie: conștient de gravitatea acuzației, Bruno fuge la Roma, la mînăstirea Santa Maria sopra Minerva, sperînd probabil să treacă neobservat în haosul care domnește în capitală. Totuși aici pare să se implice într-o întîmplare puțin limpede, fiind acuzat că ar fi aruncat un confrate în Tibru. Deși acuzația era probabil neîntemeiată, lui Bruno i se intentează un al doilea proces, în interiorul ordinului. Tot mai convins de direcția filozofică pe care pornise — care punea în discuție nu doar pasaje de importanță minoră din Scriptură ci însăși esența dogmei, adică doctrina Sfintei Treimi și cea a Întrupării lui Cristos —, Bruno ajunge să fie acuzat nu numai de erezie ci și de ateism. Cînd, în martie, la Neapole, sînt descoperite comentariile erasmi-

ene care îi aparținuseră, Bruno leapădă rasa călugărească și fuge în nordul Italiei, în Liguria.

15 aprilie: după un scurt popas la Genova, se stabilește la Noli, oraș aflat în teritoriul liberei republici a Genovei, unde timp de cinci sau șase luni predă gramatică unor copii.

**1577-1578**

Se mută de la Noli la Svona, apoi la Torino și, în sfîrșit la Veneția, unde publică în italiană opusculul *De' segni de' tempi (Despre semnele vremii)*, lucrare ulterior pierdută despre care biografii presupun că s-ar fi ocupat de meteorologie. De la Veneția, pleacă la Padova, unde cîțiva călugări îl conving să reîmbrace, din rațiuni practice, rasa dominicană. Își continuă peregrinările trecînd prin Brescia, unde se pare că ar fi exorcizat un călugăr posedat de diavol, apoi prin Bergamo, prin Milano și ducatul Savoiei, oprindu-se în sfîrșit la Lyon.

**1578**

Petrece cîteva luni în mînăstirea de la Chambéry, apoi se îndreaptă spre Geneva. Aici este întîmpinat de nobilul napolitan Gian Galeazzo Caracciolo, marchiz de Vico, care întemeiase acolo o comunitate evanghelică italiană. Se pare că Bruno aderă acum la calvinism și devine membru al Bisericii Evanghelice italiene (deși la proces va nega această adeziune). Ajutat de exilații italieni, își procură haine civile și ocupă un post de corector, care îi asigură subzistența, și se înscrie la universitate sub numele de „*Philippus Brunus Nolanus, sacrae theologiae professor*".

August: i se intentează proces pentru defăimarea titularului catedrei de filozofie, Antoine de la Faye, rectorul Academiei din Geneva (deoarece tipărise o listă a greșelilor făcute de acesta la curs) și a prelaților bisericii din Geneva pe care îi definise ca „pedagogi". Excomunicat, arestat și adus în fața consistoriului, e obligat să retracteze. Această dovadă de intoleranță a calviniștilor îl marchează profund și îl determină să părăsească Geneva.

Septembrie-octombrie: după un scurt popas la Lyon, se stabilește la Toulouse, oraș bogat și celebru pentru universitatea lui. La această universitate ține o seamă de lecții de filozofie și de astronomie (comentează tratatul din secolul al XIII-lea *De sphaera mundi* al lui Sacrobosco) și capătă titlul de „*magister artium*" și postul de „lector titular" de filozofie. Timp de douăzeci de luni ține prelegeri publice comentînd tratatul lui Aristotel *Despre suflet* și, probabil, predă în paralel și fizica, matematica și teoriile lui Raimundus Lullus. Acum scrie și lucrarea *Clavis magna*, inspirată de Lullus. Netipărită iar apoi pierdută, aceasta inaugurează seria operelor bruniene de mnemotehnică.

**1581**

La sfîrșitul verii sau în toamnă părăsește Toulouse-ul, din cauza reluării luptelor dintre catolici și hughenoți. Pleacă la Paris, unde capătă un post de profesor și, spre a se face cunoscut, ține treizeci de prelegeri despre atributele divine în viziunea Sfîntului Toma d'Aquino, pe care apoi le va strînge în manuscrisul, astăzi pierdut, *Despre categoriile divine*. La Paris cîștigă admirația regelui Henric al III-lea de Valois, atras de teoriile lui mnemotehnice. Cu toate acestea, nu poate căpăta funcția de lector, pentru că fiind excomunicat, nu-și poate respecta obligația academică de a fi prezent la slujbele religioase. Începe să-și manifeste tot mai vădit ostilitatea față de îngustimea și rigiditatea protestanților.

**1582**

Scrie și publică primele opere importante: *De umbris idearum*, cu appendicele *Ars memoriae*, pe care le dedică regelui Henric al III-lea. Textul e alcătuit din două secțiuni, una teoretică (unde se înfățișează o serie de teme neoplatonice, plecînd de la *Enneadele* lui Plotin, și se arată în ce fel percep intelectul și celelalte facultăți cognitive umbrele ideilor) și alta practică (de strictă mnemotehnică). După Bruno arta memoriei e mult mai mult decît o tehnică, este mijlocul prin care înțelegem dinamica complexă a

universului. Printr-un alfabet de imagini, care exprimă cuvintele limbajului obișnuit și devin semne ale conceptelor, Bruno își propune să creeze un formidabil instrument de cunoaștere a întregii realități.

Henric al III-lea acceptă dedicația și îl numește pe nolan „lector extraordinar și provizoriu" incluzîndu-l în acest fel în grupul „lectorilor regali" aflați în polemică cu aristotelismul de la Sorbona.

În această perioadă scrie și *Cantus Circaeus*, operă dedicată lui Henri d'Angoulême, pair al Franței, publicată de editorul Egide Gilles. Mult diferită de opera precedentă, aceasta tratează o temă etică legată de ideea decadenței și crizei prin care trece omenirea. Lucrarea e compusă din două dialoguri, primul denunță haosul și barbaria care au cuprins specia omenească și propune realcătuirea unei ordini naturale care să constituie baza unei noi justiții omenești. Descrierea acestei ordini suscită înșiruirea unor imagini care au și scopul de a potența capacitățile mnemotehnice. Cel de-al doilea descrie treizeci de tipuri de asocieri mentale și sugerează un model de funcționare al memoriei bazat pe succesiunea: simț, imaginație, judecată.

Tot acum publică *De compendiosa architectura et complemento Artis Lullii*, care este o sinteză a teoriilor lui Lullus împărtășite și de Bruno: după ambii, arta memoriei este atît o metafizică cît și o logică, deoarece între structura lumii și structura limbajului simbolic care exprimă lumea există o perfectă corespondență, iar obiectivul acestei arte este de a oferi un instrument de cunoaștere care să reflecte ordinea universală.

În această vreme se apropie și de cosmografia lui Copernic.

În august termină unica sa comedie *Candelaio (Lumînărarul)*, publicată în același an la tipografia lui Guillaume Jullien, cea mai filozofică și grotescă, mai complexă și totodată rebelă ca stil și limbaj dintre comediile Renașterii.

**1583**

Probabil tot din cauza renăscutelor conflicte dintre catolici și protestanți, Bruno, ostracizat pe bună dreptate

și de unii, și de ceilalți, pleacă în Anglia cu o scrisoare de recomandare a lui Henric al III-lea însuși către ambasadorul său Michel de Castelneau. Bruno va rămîne aici aproximativ doi ani, găzduit în reședința acestuia.

10–13 iunie, făcînd parte din suita contelui palatin polonez Albert Laski, vizitează pentru prima dată Oxfordul, unde participă la o dezbatere publică împreună cu teologul John Underhill și alți doctori oxonieni.

Publică trei noi scrieri în același timp: *Ars reminiscendi* (care reia, de fapt, ultima parte din *Cantus Circaeus*), *Explicatio triginta sigillorum* (în care pune în relație „sigiliile", adică „semnele" cele mai importante, cu treizeci de asociații mentale și treizeci de imagini mnemonice) și *Sigillus sigillorum* (unde combină asocierile logico-psihologice cu principiul neoplatonic al ideilor văzute ca umbre ale adevărului ideal). În prima parte a acesteia din urmă, este înfățișată teoria gnoseologică după care mintea umană oglindește însuși demersul, în patru trepte (simț, fantezie, imaginație, intelect), al realității de la lumea sensibilă la idee. În cea de a doua parte, se vorbește de cele patru călăuze ale creației intelectuale: iubirea, arta, matematica și magia.

În cursul verii, după mărturia lui George Abbot, viitor arhiepiscop de Canterbury, Bruno revine la Oxford unde ține o serie de lecții în care susține tezele lui Copernic privind mișcarea pămîntului. Cursul va fi întrerupt, la sugestia, se pare discretă, a cîtorva profesori, pentru că, aparent, Bruno plagiase *De vita* a lui Marsilio Ficino. Bruno revine la Londra plin de o ranchiună care îi va accentua și mai mult simțăminte antiaristotelice și antiacademice.

**1584**

Publică într-un singur an primele patru din cele șase dialoguri filozofice scrise în italiană, opere de căpătîi ale „filozofiei nolane": *La cena de le Ceneri (Cina din Miercurea Cenușii), De la causa, principio ed uno (Despre cauză, principiu și unu), De l'infinito, universo e mondi (Despre infinit, univers și lumi)* și *Spaccio de la bestia trionfante (Alungarea bestiei triumfătoare).*

**1585**

Publică celelalte două dialoguri italiene: *Cabala del cavallo pegaseo con l'aggiunta dell'Asino Cillenico (Cabala calului pegasean și, în supliment, Măgarul cilenic)* și *De gli eroici furori (Despre eroicele avînturi).*

În octombrie îl urmează pe Castelneau în Franța. Aici frecventează biblioteca abației Saint Victor (al cărui bibliotecar notează, spre fericirea biografilor, toate convorbirile avute cu Bruno). Intenționează să publice o operă cu titlul *Arbor Philosophorum*, despre care apoi nu se mai știe nimic. Sub influența și cu ajutorul ambasadorului Spaniei și a nunțiului papal și, poate, silit și de edictul lui Henric al III-lea privind expatrierea celor care nu trec la catolicism, Bruno încearcă în această perioadă să se reîntoarcă în sînul bisericii, dar fără succes.

**1586**

Îi dedică lui Piero Del Bene, abate de Belleville, personaj cu mare influență la curtea Franței, dar simpatizant cu regele Navarei, o expunere mnemonico-mitologică a fizicii aristotelice intitulată *Figuratio Aristotelici Physici Auditus*, publicată de editorul Pierre Chevillot, în net contrast cu aristotelismul de la Sorbona.

Îl cunoaște pe matematicianul din Salerno Fabrizio Mordente. Pentru a populariza invențiile tehnice ale acestuia publică, tot la Chevillot, *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim.* La reacția violentă a salernitanului la tonul ambiguu al dialogurilor, în care, ca și în operele precedente, Bruno sugera că matematica, și cu ea matematicienii sînt incapabili de o cunoaștere autentică a realității, nolanul publică imediat *Idiota triumphans seu de Mordentius inter geometras Deo dialogus* și *Dialogus qui De somnii interpretatione seu Geometricae sylva inscribitur.*

Publică sub pseudonim opusculul antiaristotelic *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus peripateticos* și participă la disputa filozofică ținută în mai la

Colegiul din Cambrai. Reacția negativă stîrnită îl îndeamnă să părăsească Parisul.

În iunie este deja în Germania, trecînd din Mainz la Wiesbaden apoi la Marburg unde apare în registrele universității ca „theologiae doctor romanensis“, deși nu i se permite să țină prelegeri.

Pe 25 august este înregistrat la universitatea din Wittenberg ca „doctor italicus“. Aici predă timp de doi ani filozofia, comentînd inclusiv *Organon*-ul lui Aristotel .

**1587**

Bruno publică *De lampade combinatoria lulliana*, comentariu la *Ars magna* a lui Lullus (precedată de o scrisoare adresată rectorului și senatului academic din Wittenberg în care le mulțumește pentru faptul de a nu-i fi cenzurat niciodată ideile), precum și *De progressu et lampade venatoria logicorum*, alt comentariu la Aristotel. Ține de asemeni un curs particular de retorică, *Rhetorica ad Alexandrum*, al cărui text scris va fi publicat de abia în 1612 de Heinrich Alstedt sub titlul *Artificium perorandi*.

Tot acum scrie *Animadversationes circa Lampadem lullianam* și *Lampas triginta statuarum* (publicate postum, respectiv în 1890 și 1891). În cea din urmă, numărul hermetic 30, care amintește de alte titluri bruniene și se referă la umbre, la sigilii și la conexiuni, aici se aplică la statui care, deși imagini, permit, pe calea magiei, modificarea realității.

**1588**

Apare a doua ediție la *Centum et viginta articuli* (publicată cu doi ani înainte), scurtată și precedată de o apologie a lui Jean Hennequin. Tot acum scrie comentariile operelor aristotelice, publicate în 1591, sub titlul *Libri physicorum Aristotelis explanati*.

Pe 8 martie își ia rămas bun de la universitatea din Wittenberg cu o *Oratio valedictoria*, publicată în același an de editorul Zacaria Cratone, în care mulțumește încă o dată pentru generozitatea cu care a fost primit.

Atras poate de prietenia umanistului neamț Nicodemus Frischlin, poate de faima universității sau de înclinațiile catolice ale împăratului, pleacă la Praga unde rămîne timp de șase luni. În acest răstimp publică la editorul Nigrinus *De lampade combinatoria R.Lullii*, precedată de *De lulliano specierum scrutinio* (comentarii la *Ars magna* a lui Lullus), pe care i le dedică ambasadorului Spaniei. Împăratului Rudolf al II-lea îi dedică însă *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, lucrare de matematică, editată de Raczicenus și recompensată de împărat cu trei sute de taleri. În scrisoarea dedicatorie care precedă opera, Bruno își formulează clar concepția sa despre necesitatea toleranței religioase.

Cu banii primiți de la împărat, pleacă la Tübingen iar apoi la Helmstedt, unde va rămîne aproape un an și jumătate.

**1589**

La 13 iulie este trecut în registrul Universității din Helmstedt.

Pe 1 iulie, cu ocazia morții fondatorului „Academiei Iuliene“ din acest oraș, rostește în fața acestei academii *Oratio consolatoria* (tipărită imediat în același oraș, de Iacobus Lucius) unde, printre altele, își descrie viața de pribeag, dedicată muzelor.

Neînțelegerile cu biserica luterană se ascut: pastorul Gilbert Voet îl acuză de filocalvinism și îl excomunică. Este a treia excomunicare, după cea catolică și cea calvinistă, ceea ce dovedește, dacă mai era nevoie, cît de refractar este Bruno la orice încadrare riguros confesională.

În perioada petrecută la Helmstedt Bruno compune cea mai mare parte a lucrărilor dedicate magiei și publicate postum, în 1891: *De magia* (despre magia naturală, diferită de magia divină și matematică), *Theses de magia* (cincizeci de teze referitoare la magia naturală, cu respectivele comentarii), *De magia mathematica* (operă de compilație), *De rerum principiis et elementis et causis* și, ultima, *Medicina lulliana* (aplicație a principiilor precedente care demonstrează posibilitatea folosirii magiei în scopuri practice, acționînd asupra forțelor naturii).

Îl cunoaște pe Besler, student neamț din Nürenberg, care îi slujește un timp drept secretar și copist.

**1590**

10–13 aprilie: ia parte la o dezbatere ținută de doctorul Heidenreich și, primind o recompensă de la duce, proiectează publicarea unui omagiu adresat acestuia, însă nerealizat. În iunie sosește la Frankfurt, cu intenția de a-și publica trilogia de poeme filozofice latine. Deși senatul orașului îi respinge cererea de a locui la tipograful Andrea Wechel, ceea ce echivala cu o expulzare, Bruno rămîne totuși în oraș, la colegiul carmeliților, și își publică amintitele poeme, însoțite de comentarii în proză. Ele sînt: *De triplici minimo et mensura ad trium speculativarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri V* (dedicat ducelui de Braunschweig), *De monade, numero et figura liber consequens quinque De minimo magno* și *De innumerabilibus, immenso et infigurabili, seu De universo et mundis libri octo.* La toate Bruno realizează atît textul cît și negativele xilogravurilor. Toate trei poartă însă data de 1591 an în care sînt „lansate“ la tîrgul anual de carte de la Frankfurt.

Poemele filozofice latine dezvoltă teoria atomistă prezentă și în dialogurile italiene: în primul (despre atomi, elemente originare, prime, nedeterminate și nepieritoare), în sens matematic; în al doilea (unde se arată că nu există un principiu motor extern lucrurilor, ci doar unul intern, prin care atomismul și animismul se contopesc; și unde se caută îmbinarea revelației, credinței și divinației cu experiența și cu fundamentele opiniei), în sens metafizic; în cel de al treilea (unde se afirmă infinitatea universului și se înfruntă problema ordinii lumilor, a unității universului într-un unic principiu revelat de ordinea naturală), în sens fizic.

**1591**

Februarie: senatul din Frankfurt emite ordin de expulzare pentru Bruno. Nolanul pleacă la Zürich unde predă un timp filozofia scolastică. Printre studenții săi se nu-

mără și Raphael Egli care în 1595 publică parte din textele acestor lecții sub titlul *Summa terminorum philosophicorum*, republicate apoi în 1608 la Marburg laolaltă cu *Praxis descensus seu applicatio entis.*

Primăvara revine la Frankfurt unde publică *De imaginum, signorum, et idearum compositione ad omnia inventionum, dispositionum et memoriae genera libri tres*, în care reelaborează materiale deja scrise în precedentele lucrări de mnemotehnică.

Din relatarea unui editor care aflase, la tîrgul de carte de la Frankfurt, de faima lui Bruno, patricianul venețian Giovanni Mocenigo, interesat de mnemotehnică, îl invită pe Bruno la Veneția. Îndemnat poate și de speranțele de relaxare politică aduse de urcarea pe tronul Franței a lui Henric al IV-lea de Bourbon și de moartea papei Sixtus al V-lea, Bruno se întoarce în Italia.

În august, după un scurt popas la Veneția, petrece trei luni la Padova, oraș de maximă deschidere culturală în acea vreme, atras de catedra de matematică a universității, vacantă de trei ani. Aici compune prelegerile *Praelectiones geometricae*, împărțite în trei secțiuni, *Axiomata, Theoremata* și *Art deformationum.* Printre studenții săi germani de la Padova se numără și Besler care în această perioadă transcrie *Lampas triginta statuarum*, concepută în 1587, *De vinculis*, schițat cu un an înainte și publicat postum în 1891, și *De sigillis Hermetis et Ptolomaei et aliorum*, lucrare netipărită și pierdută.

Catedra de matematică vacantă îi este atribuită, pe bună dreptate, lui Galilei, care se întîlnește pare-se în acea perioadă cu nolanul; conștiinciosul Besler se întoarce în Germania. În acest context Bruno acceptă invitația lui Mocenigo și se mută la Veneția — la vremea aceea cel mai liberal, mai bogat și bine guvernat stat din Europa — în palatul (astăzi muzeu) de pe Canal Grande.

**1592**

Începînd din martie, locuiește la Mocenigo căruia îi predă — fără mare spor — teoria și tehnica memorizării.

În mai, mărturisește unui vechi confrate dominican, intenția de a scrie o carte pentru a o dedica noului papă, Clement al VIII-lea, cu speranța că i se va premite reîntoarcerea la Roma.

21–23 mai: Bruno îi cere permisiunea lui Mocenigo să plece la Frankfurt pentru a-și tipări lucrarea dedicată papei, dar Mocenigo, minte limitată și josnică, nemulțumit de lecțiile predate de nolan și scandalizat de lipsa acestuia de cucernicie și de libertatea în materie de religie, îl sechestrează și îl denunță ca eretic Inchizitorului venețian, fratele Gabriele da Saluzzo. În aceeași seară Bruno este arestat și închis la San Domenico di Castello.

În cele trei denunțuri înaintate succesiv, Mocenigo îl acuză pe Bruno că arată dispreț față de toate religiile, că nu recunoaște dogma Sfintei Treimi, că spune blasfemii la adresa lui Cristos, că nu crede în transsubstanțiere, că susține infinitatea și eternitatea nu doar a lumii ci a lumilor, crede în metempsihoză, practică arta magică și divinatorie; că neagă virginitatea Fecioarei, îi disprețuiește pe Părinții Bisericii; că afirmă că preceptele moralei creștine sînt bune atîta vreme cît folosesc cui are puterea, că se dedă la păcate trupești. În baza acestor acuzații (ce-i drept, adevărate) începe lungul proces, în parte cunoscut în parte necunoscut, care îl va împinge treptat pe Bruno spre rug.

26 mai–23 iunie: sînt audiați martorii (librarii Giovan Battista Ciotti și Giacomo Britano) care depun însă în favoarea acuzatului; i se iau și acestuia mai multe interogatorii: din acestea, biografii au reconstituit mare parte din existența nolanului, în vreme ce inchizitorii venețieni (cei mai blînzi la vremea aceea) au adăugat acuzația de a fi umblat prin țările mînjite de erezie și a se fi conformat credințelor de acolo. Deși răspunde cu mare prudență, ocolind pe cît posibil și estompînd incriminările, totuși, pe 30 iulie se pocăiește public și cere iertare tribunalului și lui Dumnezeu.

Inchizitorii venețieni, deși refractari la interesul pe care Roma îl manifestă față de acuzat, sînt obligați să trimită

copia integrală a procesului cardinalului de Santa Severina, Inchizitor la Roma.

12 septembrie: cardinalul de Santa Severina cere formal Veneției strămutarea procesului la tribunalul central de la Roma.

octombrie–decembrie: au loc discuții iritate între cele două tribunale și state, în care intervine și nunțiul apostolic pe lîngă Serenissima Republică.

**1593**

9 ianuarie: Veneția acceptă transferarea procesului la Roma.

Februarie: Bruno este dus la Roma și închis în închisoarea Sfîntului Oficiu.

Pe perioada acestui an încep interogatoriile romane, prea puțin cunoscute. Acuzațiile aduse lui Bruno sporesc numeric, se amplifică în gravitate, devenind chiar fantasmagorice, în urma depoziției unuia dintre martori, fra Celestino da Verona, coleg de celulă cu Bruno în închisoarea din Veneția. Printre altele i se impută și faptul de a fi citat într-o zi un vers de Ariosto, poet „nelegiuit și necredincios".

**1594**

Noi interogatorii îi înrăutățesc situația, deși Bruno încearcă aceeași tactică a prudenței, a ocolișurilor și nuanțărilor, practicată la Veneția.

Timp de cîteva luni pare a fi uitat, poate și pentru că în aceeași închisoare apar alte figuri proeminente care dau de furcă Inchiziției romane. Printre ele se numără un alt mare filozof și poet, Tommaso Campanella.

Pe 20 decembrie, Bruno înaintează, în apărarea sa, un raport de 80 de pagini. Acesta, ca și restul actelor procesului par să fi dispărut din arhivele Vaticanului.

**1595**

Dosarul este din nou pus pe rol.

**1596**

18 septembrie: Congregația Sfîntului Oficiu decide să înainteze spre examinare operele scrise de Bruno unei co-

misii de teologi asistați de doi experți dominicani și unul iezuit, pentru a depista „propozițiile eretice".

16 decembrie: imputatul este interogat în legătură cu propozițiile cenzurate.

**1597**

24 martie: se hotărăște ca imputatul să fie interogat „*stricte*" adică prin supunere la tortură. Este probabil că primește o listă a cenzurărilor care privesc, de astă dată, esența teoriilor ontologice, cosmologice și teologice exprimate de nolan în dialogurile italiene și în operele latine.

**1598**

13 aprilie–19 decembrie: cauza este suspendată din pricina absenței papei din Roma.

**1599**

12 ianuarie: la cererea cardinalului Bellarmino, teolog consilier al Sfîntului Oficiu — cea mai formidabilă și neîndurătoare minte a Inchiziției romane, același care îl va interoga mai tîrziu și pe Galilei —, lui Bruno i se prezintă o listă de opt propoziții eretice (dintre care se cunosc doar două, extrase din *Despre cauză*) pe care trebuie să le abjure.

15 februarie: Bruno se declară de acord cu abjurarea necondiționată.

18 februarie: Bruno înaintează un nou raport prin care cere analizarea erorilor care apar atît în cărți cît și în depoziții.

5 aprilie: reconfirmă intenția de a abjura, dar manifestă unele rezerve referitoare la două dintre cele opt propoziții.

10 și 16 septembrie: se declară din nou gata să abjure. Dar la dosar se adaugă o nouă delațiune, din partea unui personaj rămas necunoscut, care îl acuză pe Bruno că în Anglia ar fi avut faimă de ateu, iar *Alungarea bestiei triumfătoare* ar fi o aluzie la papă.

21 decembrie: ultima înfățișare: Bruno refuză să mai abjure și afirmă că nu are de ce să se căiască. Tribunalul face o ultimă încercare de a-l convinge, dar Bruno refuză din nou să recunoască a fi fost vreodată eretic.

**1600**

20 ianuarie: papa Clement al VIII-lea ordonă formularea sentinței de erezie și impenitență stăruitoare și predarea inculpatului brațului secular.

8 februarie: în casa cardinalului Luigi Madruzzi din Piața Navona lui Bruno i se citește sentința, în prezența notarului, a martorilor și a Congregației Sfîntului Oficiu. Prin aceasta Bruno e decăzut din ordinele bisericești și alungat din rîndurile bisericii; cărțile lui trebuie arse în Piața Sfîntul Petru și toate operele sale trecute în Indexul Cărților Interzise (ceea ce explică absența cvasitotală a edițiilor și cunoașterii operei lui timp de aproape trei secole). Bruno ascultă sentința în genunchi; apoi se ridică și rostește: „Tremurați mai mult voi pronunțînd această sentință, decît eu ascultînd-o."

17 februarie: este dus în Campo dei Fiori, una dintre piețele cele mai mai vii și vesele ale Romei, cu limba „in giova", adică strivită într-o menghină de lemn; este dezbrăcat la piele, legat la stîlp și ars pe rug.

S.B.E.

# CINA DIN MIERCUREA CENUȘII

Traducere și note de

SMARANDA BRATU ELIAN

# NOTA TRADUCĂTORULUI

Aceasta este cea dintîi versiune românească a primului dintre dialogurile filozofice italiene ale lui Giordano Bruno, *Cina din Miercurea Cenușii.*

Traducerea s-a făcut după fundamentala ediție critică îngrijită de Giovanni Aquilecchia: Giordano Bruno, *La cena de le ceneri*, Torino, UTET, 1955, dar avînd permanent alături cele mai recente reeditări ale ei, îmbogățite cu un substanțial aparat critic: Giordano Bruno, *Oeuvres complètes*, II, *Le souper des cendres* (ediție bilingvă), texte établi par Giovanni Aquilecchia, notes de Giovanni Aquilecchia, préface de Adi Ophir, traduction de Yves Hersant, Paris, Les Belles Lettres, 1994; și Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani, La cena de le ceneri*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, note ai testi a cura di Nicoletta Tirinnanzi, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, „I Meridiani – Classici dello spirito", 2000.

Traducerea textelor latine s-a făcut nu după versiuni românești acreditate, deoarece comentariul lui Bruno nu s-ar fi potrivit întotdeauna cu nuanțele redate de traducătorii români, ci după versiunea italiană oferită de ultima dintre edițiile citate, care ni s-a părut cea mai apropiată de intențiile filozofului și totodată de originalul latin.

Numele latinești sau grecești, fie ale gînditorilor, scriitorilor etc., fie ale operelor lor, care în original erau italienizate, au fost transcrise după enciclopedia realizată de colectivul coordonat de N.I. Barbu și Adelina Piatkowski,

*Scriitori greci și latini*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978. Citarea operelor nu face referire la o ediție anume, ci urmează numerotările tradiționale: capitole sau cînturi cu cifre romane, strofe sau versete cu cifre arabe.

Numele cărților din *Sfintele Scripturi* precum și numerotarea lor au urmat ediția bibliofilă *Biblia Internațională de Studiu Inductiv* (BISI) traducere de D. Cornilescu, Harvest House Publishers, Eugene, Oregon, 1993. Unica modificare privește numerele cu cifre arabe mari și îngroșate, care au fost înlocuite în textul nostru cu cifre romane.

Numele proprii de persoane și denumirile geografice, în original italienizate, au fost readuse la forma acceptată de normele limbii române literare actuale. Singura excepție — inspirată de alegerea făcută de versiunea franceză, supervizată de cea mai mare autoritate în materie, Giovanni Aquilecchia — o constituie numele personajelor care participă la dialog, care și-au păstrat forma din originalul italian.

Eponimul „nolanul" (însemnînd „din Nola" localitatea de baștină a filozofului) pe care Bruno și-l dă în toate operele sale, a fost lăsat, ca în original și ca în toate traducerile serioase, cu majusculă.

Cuvîntul italian „asino" care are o frecvență și însemnătate stilistică și ideologică deosebită la Bruno, tocmai din cauza aceasta și din aceea că, deoarece i s-au dedicat lucrări critice de substanță, el trebuie să poată fi recunoscut oriunde apare în text, a fost tradus pretutindeni prin cuvîntul românesc „măgar". Cititorul însă trebuie să știe că în limba italiană conotațiile specifice îl fac mai asemănător calificativului românesc „bou".

Ilustrațiile originale care însoțesc demonstrațiile de geometrie, perspectivă, optică etc. ale lui Bruno prezintă două inconveniente: sînt în majoritate greșite, adică imaginea nu corespunde cu explicația dată de Bruno în text; și sînt de cele mai multe ori exprimate — cel puțin pentru noi, cei de azi — cu termeni improprii sau în mod confuz. Am încercat să venim în ajutorul cititorului intervenind discret în text și oferind în note imaginea corectată a figurii, fie lu-

înd-o ca atare din ediția Les Belles Lettres citată, fie, acolo unde și aceasta era greșită sau imprecisă, corectînd-o. Pentru aceasta țin să-i mulțumesc și pe această cale dnei prof. dr. arh. Anca Brătuleanu care a avut răbdarea de a descîlci alături de noi, în măsura posibilului, textul original, juxta franceză și cele două versiuni grafice.

Notele au la bază un material bibliografic mai degrabă vast. Am recurs la citarea surselor numai acolo unde textul nostru urmărește îndeaproape o singură sursă. Am folosit, în aceste cazuri, următoarele abrevieri, urmate direct de numărul paginilor transcris cu cifre arabe:

G.A. Giovanni Aquilecchia, *Le souper des cendres*, în Giordano Bruno, *Oeuvres complètes*, II, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

M.C. Michele Ciliberto, *Giordano Bruno, angelo della luce tra disincanto e furore*, în Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, Milano, Bruno Mondadori Editore, 2000.

N.T. Nicoletta Tirinnanzi, note la Giordano Bruno, *Dialoghi filosofici italiani*, *ed.cit.*

F.A.Y. Francis A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

L.F. Luigi Firpo, *Il processo di Giordano Bruno*, Napoli, 1949.

*S.B.E.*

# LA CENA DE le Ceneri.

## DESCRITTA IN CINQVE DIALOGI, PER quattro interlocutori, Con tre considerationi, Circa doi suggetti.

All' unico refugio de le Muse. l' Illustriss. Michel di Castelnono, Sig. di Mauuissier, Concressalto, et di Ionuilla, Caualier del ordine del Re Christianiss. et Conseglier nel suo priuato conseglo. Capitano di 50. huomini d'arme, Gouernator et Capitano di S. Desiderio. et Ambasciator all' sereniss. Regina d' Inghilterra.

L' vniuersale intentione e' dechiarata nel proemio.

1584.

# CINA DIN MIERCUREA CENUȘII[1]

## ÎNFĂȚIȘATĂ ÎN CINCI DIALOGURI

A PATRU INTERLOCUTORI
CU TREI CONSIDERAȚII
ASUPRA A
DOUĂ SUBIECTE

Unicului liman[2] al Muzelor:
Strălucitului Michel de Castelnau[3],
Senior de Mauvissière, Concressault și Joinville,
Cavaler al ordinului Regelui Preacreștin
și Consilier în Consiliul său de taină;
Căpitan peste cincizeci de ostași,
Guvernator și Căpitan al Sfîntului Dezideriu
și Ambasador pe lîngă Măria-Sa Regina Angliei.

INTENȚIA GENERALĂ ESTE DECLARATĂ
ÎN INTRODUCERE
1584

## NEMULȚUMITULUI[4]

De bunăoară-un dinte cîinește te sfîșie
Tu singur ești de vină, sălbatică potaie:
Ciomagul tău sau ranga nu pot să mă-ncovoaie,
Scutește-mă, mai bine, de orice bășcălie.

Fiindcă m-ai înșelat pe față și cu obrăznicie,
Te iau la tăbăceală și-ți dau și la țurloaie,
Iar de mă vei izbi cu fruntea de pietroaie,
În diamant grava-voi atare mîrșăvie.

Nu merge după miere la stup în pielea goală.
Și nu mușca de nu știi de-i pîine-ori bolovan.
Desculț tu nu te duce să sameni mărăcini.

Ia seama la paianjen, tu, muscă acefală.
Și nu căta la broaște de ești un șobolan[5].
Ia seama unde-i vulpea cînd stai printre găini.

Și crede-n Cartea sfîntă[6]
Ce astfel ne cuvîntă:
Cine sădește-n brazdă sămînță de greșeală
Culege ca recoltă pedeapsa infernală.

## EPISTOLĂ INTRODUCTIVĂ

adresată
PREASTRĂLUCITULUI ȘI MĂRITULUI

**SENIOR DE MAUVISSIÈRE**
Cavaler al Ordinului Regal
și Consilier în Consiliul de taină;
Căpitan peste cincizeci de ostași,
Guvernator General al Sfîntului Dezideriu,
și Ambasador al Franței în Anglia.

Ospățul pe care vi-l ofer aici nu e împărătesc și de nectar, precum al Tunătorului Jupiter; nici originar[7], spre a pricinui nenorocirea neamului omenesc; nici ritual, ca cel al lui Asuerus[8]; nici îmbelșugat ca cel al lui Lucullus[9]; nici sacrileg ca al lui Licaon[10]; nici tragic ca al lui Tiest[11]; nici chinuitor ca al lui Tantal[12]; nici filozofic ca al lui Platon[13]; nici sărăntoc ca al lui Diogene[14]. Nu este un fleac, precum prînzul lipitorilor; nici o zeflemea bernescă, precum chiolhanul arhiepiscopului de Poliano[15]; nici o comedie, ca banchetul lui Bonifacio Lumînărarul[16]. Nu: este un ospăț măreț dar și mărunt; profesoral dar și școlăresc; profanator dar și religios; vesel dar și aprig; aspru dar și vioi; slab ca la Florența dar și gras ca la Bologna, cinic dar și sardanapalic[17]; zeflemist dar și serios; grav dar și glumeț; tragic dar și comic: încît gîndesc că nu de puține ori vă veți simți ba un erou ba un pîrlit;

ba maestru ba discipol; ba evlavios ba eretic; ba vesel ba trist; ba posac ba voios; ba ușor ba îngreunat; ba cîinos ba îngăduitor; ba hîtru ba solemn; cînd sofist cu Aristotel, cînd filozof cu Pitagora; cînd rîzînd cu Democrit, cînd plîngînd cu Heraclit. Vreau să spun că după ce ați mirosit bucatele cu peripateticienii, după ce ați îmbucat cu pitagoricienii și ați băut cu stoicii, puteți linge blidele cu acela care, cînd își arăta dinții, avea un zîmbet atît de gingaș încît gura i se întindea pînă ce-și mușca urechile.[18] Căci dacă veți rupe osul și veți ajunge la măduvă, veți descoperi lucruri care l-ar desfăta și l-ar îndemna la desfrîu chiar și pe un schimnic[19]; care ar amuți mulțimea venită la tîrg, ar face maimuțele să se tăvălească de rîs și ar scoate din tăcere chiar și morții din morminte. Mă veți întreba, firește: ce ospăț, ce praznic o fi ăsta? Ei bine, e o cină. Care cină? Cina Cenușii. Cum adică a Cenușii? V-au pus dinainte o mîncare de-i zice „cenușă“? Se poate zice despre ea *cinerem tamquam panem manducabam*[20]? Nu; este un ospăț care a avut loc după apusul soarelui, în prima zi a postului mare, denumită de preoți *dies cinerum*[21] sau, uneori, „ziua aducerii aminte“[22]. Despre ce vorbește ăst banchet, astă cină? Nu despre înalta considerație și alesele fapte ale prea nobilului și distinsului Sir Fulke Greville[23] în a cărui onorată locuință a avut loc. Nu despre obiceiurile rafinate ale preacinstitelor persoane care se aflau de față, ca spectatori sau ascultători; ci despre două fantastice vrăjitoare, două coșmare, două năluci, două boleșnițe care dovedesc de ce este în stare natura.[24] Și pe măsură ce veți cerne sensul istoric[25] al poveștii, iar apoi veți gusta și mesteca[26], vi se vor dezvălui, unde își vor avea rostul, și descrieri de locuri, fie geografice, fie mentale, fie morale, și reflecții fie fizice, fie metafizice, fie matematice.

## *Subiectul primului dialog*

Aici, în primul dialog, veți vedea, mai întîi, că vi se înfățișează două personaje cu numele lor care au un tîlc[27], dacă veți vrea să-l pricepeți; în al doilea rînd, veți vedea că prin ele se celebrează scala numărului binar; în al treilea rînd, se lămuresc meritele adevăratei filozofii, regăsite și reîntronate[28]; în al patrulea, veți afla cît de demn de laudă este Copernic; în al cincilea, sînt arătate roadele[29] filozofiei Nolanului, reținînd deosebirile ce există între acesta și ceilalți în ceea ce privește felul de a filozofa.

## *Subiectul celui de-al doilea dialog*

În al doilea dialog veți afla mai întîi care a fost cauza inițială a cinei; apoi veți găsi descrierea unui umblet și a unor drumuri, pe care mulți o vor socoti mai degrabă poetică și tropologică[30] decît narativă; după aceea veți vedea o rapidă și nedeslușită alunecare într-o topografie morală; și, înaintînd, va trebui să priviți jur împrejur, cu ochiul pătrunzător al lui Linceu[31], fiece lucru în parte (dar fără a zăbovi prea mult); și chiar atunci cînd veți avea dinainte mecanisme uriașe, nu va fi amănunt, chițibuș ori fleac care să nu merite a fi băgat în seamă.[32] Aici lucrurile se petrec întocmai ca în lucrarea unui pictor[33]: acesta nu poate zugrăvi numai tema principală, ci, pentru a umple tabloul și a imita prin artă natura, trebuie să picteze în același tablou și pietre, munți, copaci, izvoare, rîuri și dealuri; așa că înfățișează ici un palat regesc, colo o pădure, dincolo un crîmpei de cer, într-un colț un apus de soare, și, pe unde se potrivește mai bine, o pasăre, un porc, un cerb, un măgăruș, un cal; și e de ajuns ca unuia să-i picteze doar capul, altuia un corn, altuia o părticică din spate, celuilalt urechile, iar pe altul

să-l facă pe de-a-ntregul, dîndu-i însă fiecăruia o expresie ori atitudine diferită de a celorlalți. Astfel, înfățișînd și subiectul principal, pictorul îl desfată mult mai mult pe cel ce privește și judecă tabloul. Citind pasajul, veți pricepe ce vreau să spun. În sfîrșit, acest blagoslovit de dialog se încheie cu sosirea personajelor la locul ospățului, cu primirea lor politicoasă și cu ceremonioasa lor așezare la masă.

## *Subiectul celui de-al treilea dialog*

Cel de-al treilea dialog, după cum veți vedea, se împarte (după numărul de subiecte propuse de doctorul Nundinio) în cinci părți. Prima dintre ele vorbește despre necesitatea celor două limbi[34]. Cea de-a doua explică intențiile lui Copernic, rezolvă o problemă de mare însemnătate privind fenomenele cerești, dovedește deșertăciunea studiilor de perspectivă și de optică pentru cercetarea cantității corpurilor luminoase și oferă în această privință o teorie nouă, sigură și adevărată. Partea a treia arată în ce fel se alcătuiesc corpurile care sînt lumi și declară că universul este infinit ca dimensiune și că zadarnic se caută centrul sau circumferința universului ca și cum ar fi un corp anume.[35] Cea de a patra afirmă că lumea noastă, numită glob pămîntesc, este alcătuită din aceeași materie din care sînt alcătuite celelalte lumi, adică celelalte corpuri cerești, și că este o copilărie a crede altminteri.[36] Se mai spune că acele lumi sînt ființe vii și dotate cu intelect.[37] Și că ele adăpostesc nenumărate existențe individuale simple sau compuse, dotate cu viață vegetativă sau intelectivă, nu altfel decît cele pe care le vedem trăind sau vegetînd la suprafața lumii noastre. Partea a cincea, din pricina unui argument ridicat de Nundinio la sfîrșit, arată falsitatea a două mari teorii

care, împreună cu variantele lor, i-au orbit într-atît pe Aristotel și pe mulți alții, încît i-au împiedicat să vadă adevărul și necesitatea mișcării pămîntului; ba i-a împiedicat s-o ia în considerare chiar și numai ca simplă ipoteză; pe cînd, socotind-o posibilă, iată că se dezvăluie multe taine ale naturii rămase pînă acum nedeslușite.

## *Subiectul celui de-al patrulea dialog*

Începutul celui de-al patrulea dialog vă dă prilejul de a răspunde tuturor argumentelor și dificultăților teologice și de a arăta că această filozofie este conformă cu adevărata teologie, meritînd să fie încurajată de adevăratele religii.[38] În ceea ce urmează, vă este înfățișat un personaj care nu știe nici să ia parte la o controversă, nici să pună întrebări, dar, fiind obraznic și arogant, e socotit de neștiutori drept mai învățat decît doctorul Nundinio. Dar veți vedea că nici toate teascurile de pe lume n-ar fi de ajuns pentru a stoarce din trăncăneala lui o fărîmă de miez pentru a hrăni întrebările lui Smitho și răspunsurile lui Teofilo; în schimb, el dă apă la moară vorbăriei lui Prudenzio și atacurilor lui Frulla.[39] Și vă încredințez că-mi pare sincer rău că nu v-am putut scuti de această parte.

## *Subiectul celui de-al cincilea dialog*

Al cincilea dialog vă jur că a fost adăugat nu din alt motiv decît pentru a nu încheia cina în chip searbăd. La început se prezintă perfecta așezare a corpurilor în regiunea eterică și se arată că așa-pretinsa sferă „a opta", „cerul stelelor fixe"[40] nu este cîtuși de puțin un cer unde corpurile pe care noi le vedem strălucind s-ar afla cu

toate la egală distanță față de un centru; ci că acelea care par apropiate sînt, dimpotrivă, depărtate unele de altele, atît în lateral cît și în adîncime, mai mult decît sînt fiecare dintre ele de soare sau de pămînt. Apoi se arată că, dacă noi am descoperit șapte corpuri cerești mișcătoare, aceasta nu înseamnă că acestea sînt numai șapte, ci, din același motiv, mai există și altele, nenumărate, numite pe bună dreptate de filozofii adevărați[41] din Antichitate *aethera*, adică alergătoare, pentru că ele sînt cele care se mișcă iar nu sferele închipuite de oameni. În al treilea rînd se arată că această mișcare purcede de la un principiu intern și necesar ca de la o fire și un suflet proprii corpurilor înseși: adevăr care spulberă multe năluciri privitoare atît la pretinsa atracție mecanică exercitată de lună asupra apelor sau altor lichide, cît și la alte corpuri din natură al cărui principiu de mișcare pare să se afle în afara lor.[42] În al patrulea rînd, se risipesc îndoielile pricinuite de argumentul prostesc legat de greutatea mai mare sau mai mică a corpurilor și se demonstrează că orice mișcare în natură tinde să fie circulară fie în raport cu propriul său centru fie în raport cu un alt corp.[43] În al cincilea rînd se arată cît de necesar se dovedește a fi ca pămîntul nostru și alte corpuri asemănătoare să se miște nu într-un singur fel ci în mai multe feluri diferite: mai precis, în nici mai mult nici mai puțin de patru mișcări simple care însă se împletesc într-o mișcare compusă; și se arată care sînt aceste mișcări în cazul pămîntului. În ultimul rînd, se făgăduiește a se adăuga, în alte dialoguri, ceea ce pare încă a lipsi acestei filozofii pentru a fi deplină și totul se încheie cu o rugăminte exprimată de Prudenzio.[44]

Veți rămîne uimit să constatați cît de repede și de cuprinzător sînt expuse aici atît de multe și însemnate subiecte. Iar dacă ici-colo veți întîlni și unele mai puțin

însemnate, care ar putea să se teamă de cenzura încruntată a unora precum Cato[45], ei bine, liniștiți-vă: pentru că acești Cato ar trebui să fie de-a dreptul orbi și smintiți ca să nu priceapă ceea ce se ascunde în spatele acestor Sileni[46]. Pe de altă parte, dacă dinaintea mulțimii și varietății subiectelor țesute laolaltă aici, veți crede că aveți de-a face nu atît cu o știință unitară cît cu un amestec de comedie, tragedie, dialog, poezie, oratorie, de elogii și reprobări, de demonstrații și învățăminte, care țin ba de fizică, ba de matematică, ba de morală, ba de logică; cu alte cuvinte dacă socotiți că-i un amestec de crîmpeie din toate științele[47], luați aminte, seniore, că dialogul acesta povestește o întîmplare, unde, pe măsură ce se relatează prilejurile, mișcările, drumurile, întîlnirile, gesturile, simțămintele, cuvintele, întrebările, răspunsurile, deșteptăciunile și prostiile, toate supuse judecății celor patru interlocutori, orice poate deveni pe drept subiect de discuție. Și mai luați aminte că nici un cuvînt rostit în acest dialog nu e de prisos: căci fiecare plivește sau desțelenește domenii însemnate, poate tocmai acelea care par a nu avea nevoie de așa ceva. Cît privește suprafața[48], cei care ne-au oferit prilejul de a compune acest dialog, sau poate această satiră ori comedie, vor învăța să fie mai cu băgare de seamă atunci cînd măsoară oamenii cu metrul de croitorie și cîntăresc sufletele cu cîntarul de bucătărie. Iar cei care în viitor vor citi sau vor judeca acest dialog, văzînd ce-au pățit ceștilalți, vor deveni poate mai atenți și vor trage învățăminte din pățania altora. Iar cei ce s-au simțit răniți sau împunși, vor căsca poate ochii și, dumirindu-se de sărăcia, de goliciunea și nevrednicia proprie, dacă nu le convine să se dea de gol, atunci, dacă nu din iubire, de rușine, vor încerca poate să se corecteze sau măcar să se ferească.

De vi se pare că Teofilo sau Frulla scarpină cam prea cu rîvnă și fără de cruțare spinarea unora, aflați atunci,

seniore, că aceste lighioane au pielea groasă; iar împunsăturile chiar de-ar fi de două sute de ori mai vîrtoase, lor tot cît o atingere de fecioară le-ar părea. Totodată n-aș vrea să mă socotiți vrednic de dojană pentru că am pus în discuție probleme atît de grave și de alese pornind de la neroziile și palavrele acestor diaci; căci n-am îndoială că știți să faceți deosebirea între a lua un lucru drept fundament sau a-l folosi ca prilej. Fundamentul trebuie într-adevăr să fie pe măsura mărimii, rostului și nobleții clădirii, în timp ce prilejurile pot fi de orice soi și pot avea orice urmări; motiv pentru care se întîmplă adesea ca prilejuri mărunte și fără însemnătate să conducă la rezultate mărețe și minunate; prostii și țicneli provoacă adesea mari întruniri, cugetări și invenții; ca să nu mai spun că este lucru știut că greșelile și delictele au condus adesea la adoptarea unor legi drepte și omenoase.

Iar dacă, în această pictură, culorile nu vi se par aidoma celor din realitate, iar trăsăturile nu vi se par tocmai exacte, cusurul vine de la faptul că pictorul nu și-a putut privi opera de la distanța și din unghiul pe care și le aleg de obicei meșterii acestei arte; și nu doar pentru că pînza și fondul erau prea aproape de ochii lui, dar și pentru că el nu se putea trage nici un pas îndărăt ori în lături fără primejdia de a păți ce a pățit fiul faimosului apărător al Troiei cînd a sărit în gol.[49] Așadar luați tabloul așa cum e, cu puținele, multele, cu toate cele pe care le cuprinde; căci nu vă e trimis pentru a vă plictisi cu lucruri deja știute nici pentru a aduce apă la moara nepotolită a judecății și minții voastre; ci fiindcă, deși lucrurile se observă mai bine pe viu, totuși continuă să ne placă și imaginea lor pictată. Și în afară de aceasta, sînt sigur că sufletul vostru mărinimos va lua în seamă nu atît valoarea darului, cît dragostea și respectul cu care este oferit. Căci vă este dedicat dumneavoastră, pentru că sînteți cel mai darnic și mai binevoitor cu Nolanul

nostru. Tocmai de aceea i-ați cîștigat prețuirea mai mult decît oricine de pe aceste meleaguri unde fiece negutător fără cinste și conștiință poate deveni un Cresus[50], iar orice înțelept fără arginți nu-i greu să ajungă un Diogene[51]. Dumneavoastră vă e dedicat, deci, dumneavoastră care cu atîta mărinimie și măreție l-ați primit pe Nolan sub acoperișul vostru și în locul cel mai ales din casa voastră. Iar dacă acest ținut, în loc să dea naștere la mii de uriași scălîmbi, ar zămisli tot atîția viteji ca Alexandru cel Mare, ați vedea că sute dintr-aceștia ar năvăli să-l măgulească pe acest Diogene căruia, după cum vrut-au stelele, numai voi îi puteți lua lumina soarelui, deși, cînd și cînd (pentru a nu ajunge mai sărac decît pezevenghiul acela cinic), lui îi mai parvine totuși cîte o rază directă sau reflectată în cotlonul[52] pe care-l știți. Dumneavoastră vă este închinat, dumneavoastră, ce reprezentați în Britania fala acelui rege atît de mare, de puternic și de mărinimos, care dinspre generoasa inimă a Europei face să răsune glasul renumelui său în cele mai îndepărtate colțuri ale pămîntului; cel care, cînd freamătă de furie, asemeni leului în peșteră, le înspăimîntă de moarte pe toate celelalte fiare cumplite din aceste păduri; iar cînd se alină și află pace, răspîndește o iubire atît de nobilă, generoasă și fierbinte încît pîrjolește tropicul cel mai apropiat, încălzește înghețata Ursă mare și topește pustiul arctic ce-și urmează rotirea sub eterna ei veghere.

*VALE*[53]

*Interlocutorii:* Smitho, Teofilo – *un filozof*, Prudenzio – *un pedant*, Frulla[54]

[SMITHO]: Vorbeau bine latinește?
TEOFILO: Da.
SMITHO: Păreau oameni de calitate?
TEOFILO: Da.
SMITHO: Onorabili?
TEOFILO: Da.
SMITHO: Învățați?
TEOFILO: Peste măsură.
SMITHO: Bine crescuți, curtenitori, politicoși?
TEOFILO: Oarecum.
SMITHO: Belferi?
TEOFILO: Da, desigur, bineînțeles, neîndoielnic, garantat: la Oxford, cred.
SMITHO: Cu patalama?
TEOFILO: Cum altfel? Oameni aleși, cu robă lungă, de catifea; unul avea la gît două colane strălucitoare de aur; celălalt ai fi zis că e un bijutier pricopsit (mă jur pe Dumnezeu), căci avea la o mînă douăsprezece inele pe două degete, care-ți luau și ochii și mințile.[55]
SMITHO: Păreau familiarizați cu greaca[56]?
TEOFILO: Ba chiar și cu berea!

PRUDENZIO: Dezbară-te de acel „ba chiar": e o expresie desuetă și perimată.

FRULLA: Liniște, profesore, nu vorbește cu dumneata.

SMITHO: Cum arătau?

TEOFILO: Unul ai fi zis că-i polcovnicul zmeilor și al Mumei Pădurii; celălalt că-i agă la zeița renumelui nepătat.

SMITHO: Să înțeleg că erau doi?

TEOFILO: Da, pentru că doi e un număr misterios.[57]

PRUDENZIO: *Ut essent duo testes.*[58]

FRULLA: Ce vreți să spuneți cu acel „*testes*"[59]?

PRUDENZIO: Martori, examinatori ai învățăturii Nolanului: *at me hercle*[60], de ce ai spus, Teofilo, că numărul binar este misterios?

TEOFILO: Pentru că două sînt coordonatele primare, cum spune Pitagora: finit și infinit, curb și rectiliniu, drept și stîng și așa mai departe. Două sînt tipurile de numere: pare și impare, dintre care unul e masculin, iar celălalt feminin. Două sînt înfățișările lui Cupidon: una elevată și divină, alta josnică și vulgară. Două sînt actele vitale: cunoașterea și simțirea. Două sînt obiectele asupra cărora se exercită acestea: adevărul și binele. Două sînt tipurile de mișcare: rectilinie, prin care corpurile tind spre conservare, și circulare prin care se conservă. Două sînt principiile esențiale ale lucrurilor: materia și forma. Două sînt și diferențele specifice ale substanței: densitatea și rarefierea, simplul și compusul. Două sînt contrariile primare și principiile active: căldura și frigul. Doi sînt părinții lucrurilor din natură: soarele și pămîntul.[61]

FRULLA: Urmînd această serie de perechi, o să fac și eu o scară binară. Animalele au intrat în arcă două cîte două și tot două cîte două au ieșit din ea. Doi sînt corifeii semnelor cerești: *Aries* și *Taurus.*[62] Două sînt speciile de *nolite fieri*[63]: calul și catîrul. Două sînt animalele create după chipul și asemănarea omului: maimuța pe

pămînt, cucuveaua în văzduh. Două sînt relicvele florentine pe cît de false pe atît de venerate pe aceste meleaguri: dinții lui Sassetto și barba lui Pietruccia.[64] Două sînt animalele despre care Domnul a zis că au mai multă minte decît poporul lui Israel: boul, fiindcă-și cunoaște stăpînul, și măgarul, pentru că știe să găsească ieslea de-acasă. Două au fost încălecările misterioase ale Mîntuitorului nostru, una care-i semnifică pe vechii credincioși evrei, cealaltă, pe noii credincioși păgîni: măgărița și măgarul. Două sînt numele secretarului lui Augustus care derivă din acestea: Asinius și Pollio.[65] Două sînt speciile de măgari: cea domestică și cea sălbatică. Două sînt și culorile lor cele mai obișnuite: cenușiul și căcăniul. Două sînt piramidele pe care trebuie gravate și încredințate, astfel, eternității, numele acestor doi învățați și ale altora de teapa lor: urechea dreaptă a măgarului lui Silen și cea stîngă a animalului dușmănit de zeul zarzavaturilor.[66]

PRUDENZIO: *Optimae indolis ingenium, enumeratio minime contemnenda.*[67]

FRULLA: Sînt onorat, maestre Prudenzio, că te arăți de acord cu vorbele mele, dumneata care ești mai prudent decît însăși prudența, ba, după cum se vede, ești prudența însăși *masculini generis.*[68]

PRUDENZIO: *Neque id sine lepore et gratia.* Hai însă *isthaec mittamus encomia. Sedeamus quia, ut ait Peripateticorum princeps, sedendo et quiescendo sapimus*[69]: și astfel pînă la apusul soarelui vom prelungi tetralogul nostru, privind lucrurile discutate de Nolan cu doctorul Torquato și cu doctorul Nundinio.

FRULLA: Aș vrea să știu ce înțelegeți prin „tetralog".

PRUDENZIO: „Tetralog" pot spune *id est quatuorum sermo*[70], așa după cum „dialog" înseamnă *duorum sermo*[71], „trilog" *trium sermo* și așa mai departe, „pentalog" „heptalog" și toate celelalte care de mulți sînt numite

abuziv „dialog", ca *diversorum logi*[72]: dar nu este verosimil ca grecii, care au inventat acest cuvînt, să socotească acea primă silabă *„di" pro capite illius latinae dictionis „diversarum"*.[73]

SMITHO: Ai milă, profesore, lasă-ne cu aceste constrîngeri gramaticale! Mai bine să revenim la subiect.

PRUDENZIO: *O seclum*[74], mi-e teamă că nu dai importanță exprimării corecte. Cum am putea efectua un bun tetralog, dacă nu știm ce înseamnă vocabula „tetralog"? și *quod peius est*[75], vom crede că efectuăm un dialog? *non ne a definitione et a nominis explicatione exordiendum*[76], după cum ne învață nemuritorul arpinian[77]?

TEOFILO: Dumneata, maestre Prudenzio, ești prea prudent: rogu-te, hai să lăsăm asemenea dispute gramaticale și să socotim că această discuție a noastră este un dialog, căci, deși sîntem patru aici de față, în fapt vom fi ca și doi: unul propune o temă iar altul răspunde, unul vorbește, altul ascultă. Dar pentru a începe cu începutul, veniți-mi în ajutor, voi Muze! Nu vă chem pe voi, cele de pe Helicon[78], care vorbiți în grai pompos și trufaș: pentru că tare mi-e teamă că la sfîrșit o să vă plîngeți de mine că, după o peregrinare atît de lungă și anevoioasă, după ce ați străbătut mări atît de primejdioase, după ce ați cunoscut obiceiuri atît de barbare, o să vă grăbiți să vă întoarceți acasă, desculțe și despuiate, căci pe-aici nu veți fi găsit nici încălțări, nici haine pe măsură. Las de-o parte că după toate mai sînteți și venetice, din stirpea aceea despre care un poet zicea:

N-a fost pe lume grec lipsit de viclenie.[79]

Ca să nu mai spun că eu nu mă pot îndrăgosti de cineva invizibil. Altele decît voi mi-au înlănțuit inima. Deci vouă, cestorlalte, mă adresez; vouă, Muzelor gingașe, mlădii, fragede, tinere, frumoase, delicate, cu cosița

blondă, cu chipul ca neaua, cu obrajii ca trandafirii, cu buzele zemoase, cu ochii divini, cu pieptul de smalț și cu inima de diamant[80]; vouă pentru care îmi frămînt mintea, îmi umplu sufletul de simțăminte, mă las tîrît de pasiuni, pentru care ochii mei varsă șiroaie de lacrimi, pieptul meu e un izvor nesecat de suspine, iar inima îmi arde în vîlvătăi; vouă, muze englezoaice, vă cer să mă inspirați: umpleți-mă de suflul vostru, încălziți-mă, aprindeți-mă, distilați-mă în alambic, prefăceți-mă în licoare curată și sugeți-mi seva[81]; nu mă siliți să mă înfățișez în lume cu o mică, strîmtă, firavă, scurtă și lapidară epigramă, ci cu o proză lungă, bogată și impunătoare, curgătoare, amplă și consistentă, care să-mi conducă șuvoiul nu ca o subțiratecă țevușcă ci ca un larg canal. Iar tu, Mnemosina mea[82], ascunsă sub treizeci de sigilii[83] și ferecată în strîmta carceră a umbrelor ideilor, îngînă-mi ușor la ureche melodia ta. — Într-una din zilele trecute doi inși[84], trimiși de un scutier al reginei[85], au venit la Nolan și i-au comunicat că acesta dorește peste măsură să aibă o discuție cu el, pentru a se lămuri despre Copernic și despre o seamă de paradoxuri ale noii filozofii.[86] Nolanul le-a răspuns că, pentru a formula judecăți și concluzii, el nu privește cu ochii lui Copernic, nici ai lui Ptolemeu, ci cu ai săi proprii[87]; și că, totuși, în ceea ce privește observațiile, consideră că datorează mult acestor matematicieni și altora care, de-a lungul timpului, adăugînd cunoaștere la cunoaștere, au oferit suficiente principii pentru ca astăzi să putem exprima o judecată corectă, care nu s-ar fi putut naște fără multe secole de trudă.[88] Cu toate acestea, a adăugat el, acești învățați sînt asemenea interpreților care traduc dintr-o limbă într-alta, lăsîndu-i însă pe alții să pătrundă în adîncul sensului. Sau sînt precum acei nepricepuți care, pentru a explica desfășurarea și motivele unui război, dau vina pe un căpitan absent; ei nu înțeleg cauzele, tehnica și

strategia care au condus la victorie, ceea ce în schimb înțelege cel ce are experiență și o bună cunoaștere a artei militare. Astfel Tirezias[89], profetul orb, îi spunea tebanei Manto[90], care deși avea ochi nu pricepea ceea ce vedea:

*Visu carentem magna pars veri latet,*
*sed quo vocat me patria, quo Phoebus sequar:*
*tu lucis inopem gnata genitorem regens,*
*manifesta sacri signa fatidici refer.*[91]

Tot așa, nici noi n-am putea judeca, dacă numeroasele și diferitele manifestări concrete ale corpurilor superioare sau înconjurătoare nu ar fi fost dezvăluite și puse dinaintea ochilor rațiunii noastre. N-am putea deloc. Totuși, după ce am adus mulțumiri zeilor ce împart darurile hărăzite de nesfîrșita și atotputernica lumină primordială, și după ce am elogiat efortul acestor minți nobile, am înțeles limpede că trebuie să deschidem ochii și să privim și noi ce au privit ei, și nu să luăm drept bun ceea ce ei au înțeles, judecat și stabilit.[92]

SMITHO: Rogu-te, lămurește-mă ce părere ai despre Copernic.

TEOFILO: Era o minte luminată, atentă, matură și profundă; un savant cu nimic în urma oricărui astronom de dinaintea lui, decît doar cronologic; un om care în ceea ce privește judecata a fost cu mult deasupra lui Ptolemeu, Hiparh, Eudoxiu[93] și toți ceilalți care s-au luat după aceștia: pe deasupra, s-a eliberat de anumite prejudecăți și erori — ca să nu spun „inepții" — ale filozofiei comune și vulgare. Totuși nici el nu s-a îndepărtat prea mult de ea, pentru că, fiind mai degrabă matematician decît cercetător al naturii, nu s-a putut adînci și nu a pătruns în străfunduri pentru a reuși să smulgă rădăcinile greșelilor și principiilor eronate, nici n-a izbutit să

dezlege pe de-a-ntregul toate contradicțiile, să se elibereze pe sine și pe alții de atîtea false probleme și să-și oprească ochii asupra lucrurilor neschimbătoare și sigure.[94] Cu toate acestea, nimeni n-ar putea lăuda îndeajuns spiritul acestui neamț[95] care n-a luat în seamă mulțimea năroadă și a opus atîta rezistență puhoiului de credință contrarie. Deși aproape lipsit de argumente viabile, el a luat din nou la mînă frînturile jalnice și ruginite moștenite de la antici și le-a șlefuit, le-a alăturat și le-a lipit între ele cu raționamentele sale mai mult matematice decît fizice, făcînd dintr-o teorie înainte denigrată, disprețuită și înfierată, una respectată, prețuită și mai demnă de crezare decît cea contrară și, fără îndoială, mai rapidă și mai potrivită cu teoria și calculele matematice. Cu toate că n-a avut mijloace decît pentru a rezista și nu pentru a învinge, a smulge din rădăcini și a nimici greșeala, acest german s-a convins în cugetul său și a proclamat cu voce tare concluzia definitivă: este mai probabil că globul terestru se mișcă în raport cu universul decît că puzderia de corpuri cerești, dintre care, cum bine se știe, unele sînt mai mari și mai grandioase decît pămîntul, ar avea drept centru și temei al rotirii și influenței lor globul nostru — ipoteză ce contrazice în mod izbitor natura și rațiunea, care ne arată fățiș contrariul. Așa că, de aici înainte, cine s-ar mai putea arăta atît de încuiat și de mocofan încît să dea uitării lucrarea măreață a unui asemenea om, hărăzit de zei a fi zorii care vestesc răsăritul vechii și adevăratei filozofii[96], atîtea veacuri îngropată în abisurile întunecate ale oarbei, hainei, fudulei și pizmașei ignoranțe? Cine, luînd seama numai la ceea ce el n-a izbutit, l-ar putea pune laolaltă cu gloata care turuie, se călăuzește și se ia mai degrabă după ureche și după o credință barbară și mîrșavă? Cum să nu-l așezi printre cei care, hărăziți cu o minte aleasă, s-au ridicat în slavă urmînd cu credință privirea

inteligenței divine? — Ce pot spune însă despre Nolan? Oare, fiind el atît de aproape de mine pe cît sînt eu însumi, n-ar fi potrivit să-l laud? Obiecția aceasta n-ar fi în cazul lui deloc justificată deoarece, uneori, o asemenea laudă e nu numai îngăduită ci de-a dreptul necesară, așa cum arată Tansillo, poetul cu vers cristalin și savant:

Nicicui care rîvnește cinstire și renume
nu-i e prielnic a vorbi de sine,
căci teama și iubirea în vorbe lasă urme
ce nu sînt de crezare oricum o să le-mbine;
totuși e-ngăduit să-i spui chiar tu pe nume
faimei care, desigur, pe drept ți se cuvine,
cînd ai a te-apăra de-o critică anume
sau cînd doar altora ai vrea să faci un bine.[97]

Dacă totuși cineva poate fi atît de urîcios încît să nu accepte, nici cînd e meritată, lauda de sine, afle atunci că uneori ea nu poate fi despărțită de efectele directe sau laterale ale faptelor înseși. Cine l-ar dojeni pe Apelles[98] dacă, prezentîndu-și opera celor interesați, ar declara că e făcută de mîna lui? Cine l-ar condamna pe Fidias[99] dacă unuia care ar întreba cine este autorul acestei splendide statui, i-ar răspunde „eu"? Dar ca să înțelegeți tema de față și însemnătatea ei, vă spun imediat o concluzie, care se va dovedi lesne și curînd justificată: anume că, dacă este preamărit Tiphys care în Antichitate a condus cea dintîi corabie și i-a traversat pe argonauți marea :

*Audax nimium, qui freta primus*
*rate tam fragili perfida rupit;*
*terrasque suas post terga videns,*
*animam levibus credidit auris;*[100]

și dacă, în vremurile noastre, este slăvit Columb, pentru a fi împlinit o străveche profeție:

*Venient annis*
*secula seris, quibus Oceanus*
*vincula rerum laxet, et ingens*
*pateat tellus, Tiphysque novos*
*detegat orbes, nec sit terris*
*ultima Thule;*[101]

cum să nu-l preamărim pe Nolan, care a redescoperit mijlocul de a se înălța la cer, de a parcurge circumferința stelelor și de a lăsa în urmă suprafața boltită a firmamentului? Cei ca Tiphys au descoperit felul de a tulbura liniștea altora, de a pîngări zeii protectori ai altor ținuturi, de a învălmăși ceea ce natura prevăzătoare ținuse despărțit, de a dubla relele lumii prin puterea comunicării și a spori, de la o generație la alta, viciile; de a răspîndi cu forța noi sminteli și a semăna nebunii nemaiauzite pe tărîmuri virgine, impunînd pînă la sfîrșit învățătura că cel mai puternic are întotdeauna dreptate; de a inventa noi științe, noi unelte și meșteșuguri pentru a-i asupri și omorî pe alții. De aceea va veni o zi cînd oamenii, după ce au învățat, pe propria piele, cum merg lucrurile, vor avea destulă știință și putere să fructifice și să sporească aceste invenții dăunătoare:

*Candida nostri secula patres*
*videre procul fraude remota:*
*sua quisque piger littora tangent,*
*patrioque senex fractus in arvo*
*parvo dives, nisi quas tulerat*
*natale solum non norat opes.*
*Bene dissepti faedera mundi*
*traxit in unum thessala pinus,*
*iussitque pati verbera pontum,*
*partemque metus fieri nostri*
*mare sepositum.*[102]

Nolanul, dimpotrivă: a eliberat cugetul uman și cunoașterea[103]; încuiată în temnița strîmtă a aerului rotitor, de unde doar cu mare greutate, ca prin gaura cheii, putea privi stelele foarte îndepărtate, cunoașterea avea aripile tăiate ca să nu poată să-și ia zborul și să sfîșie vălul de nori pentru a vedea ceea ce se află cu adevărat dincolo și a se elibera de himerele celor care, deși ieșeau din noroiul și peșterile pămîntului, s-au crezut zei pogorîți din cer și, prin felurite șarlatanii, au umplut lumea cu aiureli, prostii și vicii pe care le-au înfățișat oamenilor drept virtuți, idei divine și științe adevărate. În felul acesta ei au stins lumina care îndumnezeia și umplea de eroism sufletul străbunilor noștri, încuviințînd și acceptînd cețurile tenebroase ale sofiștilor și măgarilor. Din această pricină, mintea omenească de atîta vreme urgisită, cînd își recapătă uneori luciditatea și deplînge starea jalnică în care se află, adresează inteligenței divine, care nu încetează nicicînd să-i murmure lăuntric la ureche, lamentații de genul acesta:

Oh, doamnă, cine oare s-ar sui la cer
Ca mintea-mi rătăcită s-aducă înapoi?[104]

Iată-l însă pe cel care a străpuns văzduhul, a străbătut cerul, a cutreierat stelele, a pășit dincolo de hotarele lumii, a spulberat zidurile închipuite ale celei dintîi, de-a opta, a noua, a zecea sfere și a oricîtor altora, adăugate de matematicienii găunoși și de orbirea filozofilor de duzină. El este acela care, în conformitate cu simțurile și cu rațiunea, a deschis cu cheia sîrguinței și priceperii sale acele uși ale adevărului care puteau fi deschise și a despuiat natura, pînă atunci înveșmîntată și ascunsă. El le-a dăruit ochi cîrtițelor, a redat vederea orbilor, care nu puteau privi drept înainte pentru a-și vedea propria imagine în nenumăratele oglinzi care-i înconjurau din

toate părțile. El le-a dezlegat limba muților, care nu știau și nu îndrăzneau să-și deslușească gîndurile încîlcite; i-a înzdrăvenit pe șchiopi, care cu spiritul nu puteau face acel pas înainte inaccesibil trupului becisnic și pieritor. Iar soarele, luna și ceilalți aștri care au un nume îi face atît de cunoscuți oamenilor de parcă aceștia acolo și nu pe pămînt și-ar avea casa. El demonstrează cît sînt de asemănătoare sau de diferite, de mari sau de primejdioase corpurile cerești pe care le vedem în depărtare față de cele care ne sînt apropiate. El ne deschide ochii pentru a vedea această zeitate, această mumă, care ne poartă pe spinarea sa și ne hrănește, după ce din pîntecul ei ne-a născut și tot în el ne primește la sfîrșit; tot el ne eliberează de convingerea că ea ar fi doar un corp neînsuflețit și lipsit de viață, drojdie a substanțelor materiale.[105] În felul acesta aflăm că luna și stelele nu sînt locuri mult diferite ori mai rele decît cel în care viețuim noi; aflăm că alte corpuri pot fi foarte bune, poate chiar mai bune în sine și mai generoase cu vietățile care le locuiesc.[106] Așadar noi cunoaștem o mulțime de stele, de aștri, de divinități care, toate laolaltă, cu sutele de mii, participă la făurirea ordinii și la contemplarea cauzei celei dintîi, universale, infinite și veșnice. Rațiunea noastră este acum eliberată de lanțurile care o priponeau de închipuitele opt, nouă ori zece sfere rotitoare și de motoarele lor. Am aflat că cerul este unul singur, o imensă întindere de văzduh, unde aceste minunate lumini respectă distanța care le desparte, în folosul vieții perpetue și a ordinii ei. Aceste corpuri scînteietoare sînt crainicii care vestesc perfecțiunea gloriei și măreției lui Dumnezeu. În acest fel sîntem purtați spre descoperirea infinitului efect al cauzei infinite, urma adevărată și vie a puterii infinite. Și acum știm să nu mai căutăm divinitatea undeva în afara noastră, căci ea se află lîngă noi, ba chiar înăuntrul nostru, mai înăuntru decît ne sîntem

noi înșine. Și la fel, locuitorii celorlalte lumi nu trebuie să o caute la noi, pentru că și ei o au la ei, înăuntrul lor înșiși (dat fiind că luna este pentru noi pe cer în aceeași măsură în care și noi sîntem pe cer pentru ea).[107] Din această pricină se cuvine să dăm un sens mai profund vorbelor spuse de Tansillo în glumă:

De nu vă bucurați de ce-aveți la-ndemînă
Cum o veți face cu ce vă e departe?
A jindui după aceea ce altul ține-n mînă
Și a disprețui ce ai e un păcat de moarte.
Voi sînteți cei ce v-ați pierdut ființa
umblînd bezmetici după umbra cioată;
ori cîinele ce-n rîu se-neacă din dorința
de-a-și înhăța doar prada în apă reflectată.
Iubiți deci adevărul, lăsați umbra în pace,
Nu ocărîți prezentul gîndind la viitor.
Eu trag nădejde astăzi că mîinele-mi va place
Și traiul mi-e mai vesel și mai fermecător.
De două ori mă bucur: de ce trăiesc acum
Și de a mea speranță în ce-i de-abia pe drum.[108]

Și deși e singur[109], acest singur poate să învingă și va învinge, și va triumfa împotriva ignoranței generale; și este cert că nu mărturiile aduse de mulțimea oarbă și surdă, nici ocările și vorbele goale nu vor lămuri chestiunea, ci puterea unei cugetări drepte. Căci toți orbii din lume împreună nu fac cît un văzător, nici toți proștii laolaltă cît un înțelept.

PRUDENZIO:

*Rebus et in sensu, si non est quod fuit ante,*
*fac vivas contentus eo quod tempora praebent.*
*Iudicium populi nonquam contempseris unus,*
*ne nulli placeas dum vis contemnere multos.*[110]

TEOFILO: Asemenea învățăminte sînt valabile în cazul conversațiilor între prieteni și al comportării obișnuite, dar nu cînd este vorba despre cunoașterea adevărului și rînduiala minții, despre care același înțelept spunea:

*Disce, sed a doctis; indoctos ipse doceto.*[111]

Ce ziceai se potrivește și crezului celor mulți și de aceea sfaturile acestea sînt bune tocmai pentru aceștia mulți; căci nu oricine se poate înhăma să care o asemenea povară, ci numai cei pe care-i țin puterile s-o ducă în spate, ca pe Nolan; iar dacă nu, măcar s-o mute, fără mari primejdii, mai aproape de țintă, așa cum a făcut Copernic. Mai mult, cei care stăpînesc acest adevăr nu trebuie să-l împărtășească oricui s-o nimeri[112], dacă nu vor (cum se spune) să strice orzul pe gîște[113] și să arunce nestematele la porci și dacă nu doresc să culeagă drept roade ale muncii și caznei lor neștiința nătîngă și semeață, împreună cu tovarășa sa nedespărțită, fudula mojicie. Neștiutorii pe care îi putem învăța, orbii pe care-i putem lumina nu sînt orbii de la natură sau neștiutorii care n-au nici minte, nici știință, ci sînt cei care nu știu cum să privească și cum să judece, care sînt lipsiți nu de însușirile naturale, ci de corecta lor folosință. Unii dintre aceștia sînt atît de răi și de ticăloși încît, pentru că sînt socotiți și (ceea ce e mai rău) se socotesc atotștiutori, mînați de o invidie neputincioasă, se ridică cu furie și trufie împotriva celui ce pare să vrea să-i învețe, celui ce îndrăznește să arate că știe ceea ce ei nu știu. Atunci îi vei vedea cum se aprind și turbează.

FRULLA: Da, ca cei doi savanți sirepi[114], de care vom mai vorbi; unul dintre ei, nemaiștiind ce să răspundă și să argumenteze, s-a ridicat în picioare ca pentru a încheia disputa și a deșertat tolba de maxime erasmiene, ca tot atîtea săgeți, zbierînd: „*Quid? non ne Anticyram*

*navigas? Tu ille philosophorum protoplastes, qui nec Ptolomeo, nec tot tantorumque philosophorum et astronomorum maiestati quippiam concedis? Tu ne nodum in scirpo quaeritas?*"[115]; și altele asemenea, demne de a-i fi măsurate pe spinare cu metrul acela dublu, numit nuia, pe care-l folosesc cărăușii cînd croiesc samarul măgarilor.

TEOFILO: Să lăsăm deocamdată la o parte această întîmplare. Mai sînt și unii nebuni creduli care, temîndu-se că vederea prea limpede le-ar dăuna, merg mai departe cu perseverență și încăpățînare în bezna greșelilor învățate în trecut. Dar sînt și inși cu mințile bine înzestrate din naștere și care răsplătesc toate eforturile ce le sînt dedicate: judecata lor nu este nesăbuită, mintea lor rămîne liberă și vederea limpede; pe aceștia cerul i-a hărăzit să fie, dacă nu inventatori, măcat observatori, investigatori, judecători și martori ai adevărului. Acestora Nolanul le-a dobîndit, le dobîndește și le va dobîndi consensul și dragostea. Acestea sînt spiritele nobile în stare să-l audă și să discute cu el. Iar în această materie nu e cu putință ca vreunul dintre aceștia să i se împotrivească, deoarece, chiar de-ar avea mintea limitată și n-ar fi de acord cu el în toate privințele, ar încuviința totuși cele mai multe, mai mari și mai însemnate convingeri ale lui și ar recunoaște măcar că ceea ce nu-i pare chiar adevărat, îi pare foarte probabil.

PRUDENZIO: O fi cum zici, dar eu unul nu intenționez să mă abat de la părerea celor din vechime, căci o vorbă cuminte zice: „Înțelepciunea sporește o dată cu anii".

TEOFILO: Și continuă: „iar prudența, cu trecerea lor". Dacă te-ai gîndi mai bine la vorbele astea ai vedea că pornind de la ele se ajunge exact la contrariul celor spuse de tine: vreau să zic că, în anumite privințe, ca aceea de față, noi sîntem mai vîrstnici și avem mai mulți ani decît înaintașii noștri. Eudoxiu[116], care a trăit ime-

diat după renașterea astronomiei, dacă nu cumva chiar el a făcut-o să renască, n-a putut avea gîndirea matură a lui Callipos[117] care, trăind după treizeci de ani de la moartea lui Alexandru cel Mare, pe măsura acumulării anilor a acumulat și observații. Și din aceeași pricină, Hiparh[118] avea să știe mai multe decît Callipos, pentru că a văzut schimbările petrecute de-a lungul a o sută nouăzeci și șase de ani după moartea lui Alexandru. Menelaos[119], geometru roman, care urmărește mișcările cerești după patru sute șaizeci și doi de ani de la moartea lui Alexandru, firește că știe mai multe decît Hiparh. Și mai multe încă știe Mahomed din Araca[120], la o mie două sute doi ani după acea dată. Dar și mai multe decît toți știe Copernic, aproape în zilele noastre, la o mie opt sute patru zeci și nouă de ani de la aceeași dată. E adevărat însă că unii dintre cei care au trăit mai tîrziu n-au cunoscut nici atît cît cunoșteau cei de la începuturi și că marea majoritate a contemporanilor noștri a pierdut orice dorință de cunoaștere: motivul este că nici aceia n-au trăit, precum nici aceștia de-acum nu trăiesc diferența de ani scursă; ba mai rău de atît, aceia și aceștia deopotrivă își trăiesc viața de parcă ar fi morți.

PRUDENZIO: Spune ce vrei, trage ce concluzie poftești, eu unul sînt prieten cu anticii; iar în ceea ce privește părerile sau paradoxurile dumitale, eu nu cred că atîția mari înțelepți au fost neștiutori, cum susții dumneata și alții care se dau în vînt după noutăți.

TEOFILO: Fie, maestre Prudenzio. Dar dacă o părere de-a dumitale și de-a multora e adevărată pentru că este antică, rezultă că fără îndoială ea era falsă atunci cînd era nouă. Înainte ca mintea dumitale să fie de acord cu această filozofie, mintea omenească a fost de acord cu filozofia caldeenilor, a egiptenilor, a magilor, orficilor, pitagoricienilor[121] și cu a atîtor altora încă mai dinainte. Și împotriva fiecăreia s-au revoltat logicienii și mate-

maticienii vremii lor, fără rost ori noimă, nu pentru că i-ar fi socotit dușmanii vechiului ci pentru că ei înșiși nu vedeau adevărul. Să dăm așadar la o parte argumentul vechimii și al noutății: căci nu există nimic nou care să nu se învechească, și nu există nimic vechi care odată să nu fi fost nou, cum bine a observat marele vostru Aristotel.[122]

FRULLA: Simt că plesnesc: dacă nu mă lăsați să vorbesc acum, o să crăp! Vorbind cu maestrul Prudenzio, ai spus „marele vostru Aristotel": știi cum văd eu că Aristotel e al lui, *id est*[123] că el, Prudenzio, e peripatetician? (Rogu-vă să-mi acceptați, ca paranteză, o mică digresiune.) Așa ca în anecdota cu cei doi cerșetori orbi care stăteau la poarta arhiepiscopiei din Neapole; și cum unul se pretindea guelf, iar celălalt ghibelin[124], s-au încăierat și s-au ciomăgit așa de zdravăn că dacă nu-i despărțeau alții, nu se știe cum s-ar fi isprăvit tărășenia. Între timp se apropie de ei un om de treabă și le spune: „Ia veniți încoace amîndoi, ticăloșilor! Ce-i aia guelf? Ce-i aia ghibelin? Ce-o fi însemnînd după voi să fii guelf sau ghibelin?" La care unul n-a știut să dea nici un răspuns, iar celălalt s-a descurcat zicînd: „Senior Pietro Costanzo, stăpînul meu, pentru care am o mare dragoste, e ghibelin". Întocmai ca și aceștia, mulți sînt peripateticieni și se mînie, se înfierbîntă și se iau la harță pentru Aristotel, vor să-i apere doctrina lui Aristotel, îi dușmănesc amarnic pe cei ce nu-s prieteni cu Aristotel, vor să trăiască și să moară pentru Aristotel, iar în fapt nu pricep nici măcar titlurile cărților lui Aristotel. Dacă vrei să vezi cum arată unul dintre aceștia, poftim! Îl ai în fața dumitale: ăsta căruia i-ai zis „marele vostru Aristotel" și care cînd ți-e lumea mai dragă trîntește un *Aristoteles noster, Peripateticorum princeps*, un *Plato noster, et ultra*[125].

PRUDENZIO: N-am nici o considerație pentru considerațiile dumitale, și nu-ți apreciez aprecierile.

TEOFILO: Fiți amabili și nu mai întrerupeți.

SMITHO: Continuați, senior Teofilo.

TEOFILO: Marele vostru Aristotel a observat că ceea ce se petrece cu toate lucrurile se petrece și cu opiniile și cu efectele acestora: de aceea la fel de util este a aprecia filozofiile după vechimea lor pe cît e de util să stabilim dacă ziua urmează nopții sau invers. Cu alte cuvinte, ceea ce contează este care din doi, noi sau adversarii noștri de la antipozi, se află în plină zi sau vede lumina adevărului la orizont; care din doi bîjbîie în beznă, noi sau ei; în concluzie, contează să aflăm dacă noi, care am pornit la primenirea vechii filozofii, ne aflăm în lumina care pune capăt nopții sau în amurgul care încheie ziua. Iar concluzia nu e greu de aflat, judecînd chiar și numai sumar roadele fiecăreia dintre aceste două gîndiri. Și hai să vedem care sînt unele și care altele. Unele sînt cumpătate în felul de a trăi; sînt experte în medicină; exacte în cugetare; unice în divinație; miraculoase în magie; neîncrezătoare în superstiții; respectuoase cu legile; ireproșabile ca morală; divine în teologie și în toate privințele eroice: o dovedesc longevitatea, rezistența la boli, invențiile ingenioase, prezicerile împlinite, substanțele transformate prin puterea lor, pacea adusă popoarelor lor, inviolabilitatea jurămintelor lor, justețea faptelor lor, prietenia cu spiritele tutelare benefice și isprăvile lor minunate pe care timpul nu le-a șters. Celelalte, le las să fie judecate de oricine are judecată.[126]

SMITHO: Dar ce ați zice dacă cei mai mulți, în vremea noastră, ar gîndi pe dos, mai ales în materie de filozofie?

TEOFILO: Nu m-aș mira: căci îndeobște cei care pricep puține cred că știu multe, iar nebunii socotesc că le știu pe toate.

SMITHO: Spune-mi: cum crezi că se pot corecta cei de soiul ăsta?

FRULLA: Smulgîndu-le capul și înlocuindu-l cu altul nou.

TEOFILO: Smulgîndu-le, printr-o argumentație potrivită, siguranța că știu totul; și eliberîndu-i, pe cît se poate, prin raționamente iscusite, de această părere nătoadă, ca să-i înduplеci să te asculte. Dar aceasta numai după ce omul care vrea să le deschidă ochii s-a convins că au ochi de văzut și urechi de auzit. Acestora, după modelul școlii pitagoriciene și al nostru, le-aș interzice să pună întrebări și să ridice obiecții înainte de a fi ascultat întregul curs de filozofie: căci dacă teoria e în sine perfectă și a fost ascultată pînă la capăt, ea alungă toate îndoielile și înlătură toate contradicțiile. De-abia după aceea, dacă se ivește un spirit mai luminat, acesta va putea vedea dacă e ceva de adăugat, de scos, de corectat sau schimbat. Abia atunci va putea compara principiile și concluziile acestea cu cele contrare; atunci își va putea cumpăni întrebările și răspunsurile, aprobarea ori dezaprobarea. Căci în materie de artă și știință, nu poți să-ți formulezi întrebările ori îndoiala, cu temei și coerență, dacă mai întîi n-ai ascultat tot. Nu poți fi un bun avocat sau judecător dacă nu ai toate informațiile despre cazul respectiv. Dar dacă teoria se dezvăluie treptat, pornind de la principii și temelii solide și confirmate pentru a construi apoi o clădire desăvîrșită prin elementele care o cumpun, ascultătorul trebuie să tacă și, mai înainte de a fi auzit și înțeles tot, să aibă încredere că pe măsură ce teoria va înainta, ea va elimina toate greutățile. Scepticii și pyrrhonienii[127] obișnuiesc să procedeze invers: ei declară că nici un lucru nu poate fi cunoscut și prin urmare, ei tot caută și întreabă fără a găsi vreodată un răspuns. La fel de jalnici ca aceștia sînt și ceilalți, care despică în patru lucrurile cele mai lămurite, irosind neînchipuit de mult timp; și aceia care, dorind să pară savanți, sau din alte pricini demne de dispreț, nu vor nici să învețe, nici să fie învățați, ci doar să contrazică și să nege adevărul.

SMITHO: Vorbele pe care le-ai rostit îmi trezesc o îndoială. O mulțime de oameni cred că știu totul și socotesc că merită în permanență să fie ascultați: lucrul poate fi constatat în mai toate universitățile și academiile, toate arhipline de acești Aristarhi[128] care n-ar ceda nici dinaintea tunătorului Jupiter; cine urmează învățătura acestora n-are alt folos decît că trece de la neștiință (adică de la absența adevărului) la închipuirea și fudulia că știe totul, ceea ce este o nebunie și o falsitate deghizată. Pricepi, așadar, ce a cîștigat: a fost scăpat de o neștiință simplă și aruncat într-una prefăcută, care, cum bine se spune, îndeamnă la rău. Și atunci cine-mi garantează că, după ce voi irosi atîta timp și efort, care puteau fi folosite mai bine cu alte studii și ocupații, nu mi se va întîmpla și mie ce li se întîmplă multora, anume că în loc să dobîndesc o învățătură adevărată, îmi îmbolnăvesc mintea cu țicneli primejdioase. Cu alte cuvinte, cum poate cineva care nu știe nimic să facă deosebirea dintre ce e demn de stimă și ce, dimpotrivă, trebuie disprețuit; dintre bogăția și sărăcia minții; dintre cei care se cred înțelepți și cei care cu adevărat sînt? Eu știu că toți ne naștem neștiutori și ne e ușor s-o recunoaștem; apoi, crescînd, deprindem regulile și obiceiurile celor apropiați nouă și, în aceeași măsură, ne deprindem să criticăm legile, riturile, credințele și obiceiurile adversarilor noștri sau ale străinilor, și la fel fac aceștia cu ale noastre. Astfel, hrănită în mod natural, prețuirea deosebită pentru ce-i al nostru prinde rădăcini în noi; și la fel prinde în ceilalți, mulți și feluriți, prețuirea pentru ce-i al lor. De aceea lesne s-a încetățenit printre noi convingerea că asuprindu-i, masacrîndu-i, răpunîndu-i, ucigîndu-i pe dușmanii credinței noastre, aducem o jertfă bine venită zeilor noștri; și la fel cred și ei cînd fac asemenea grozăvii. Ei îi mulțumesc lui Dumnezeu că le-a dăruit lumina care le promite viața veșnică, cu aceeași

înflăcărare și certitudine cu care noi îi mulțumim pentru că nu ne-a cufundat în bezna și orbirea în care se află ei. La aceste convingeri religioase și duhovnicești se adaugă cele științifice. Eu însumi, influențat fie de părinții ori pedagogii care m-au crescut, fie de fanteziile mele, fie de renumele vreunui savant, fie îndrumat de ignoranța trufașă și norocoasă a unui dobitoc, mă voi considera, plin de mine, la fel de știutor ca altul crescut de un ins mai puțin ignorant sau chiar învățat. Nici nu știi ce putere au obișnuința și convingerile sădite în minte încă din copilărie și cît ne împiedică să înțelegem lucruri dintre cele mai evidente. E ca și cum ai înghiți mici cantități de otravă care sfîrșește prin a nu-ți mai face nici un rău, ba dimpotrivă, devine un soi de hrană naturală, încît antidotul însuși poate să-ți devină periculos și ucigător. Spune-mi deci: pe ce cale socotești că tu, și nu alții, vei cîștiga atenția celor mulți, înclinați să-i creadă pe ceilalți nenumărați ?

TEOFILO: E un dar ceresc acesta, de a fi călăuzit de zei și de a avea șansa să întîlnești un om care nu doar are reputația de călăuză, ci chiar este o călăuză, și de a primi lumina spirituală care te face să alegi ce e bun.

SMITHO: În general însă oamenii se iau după opinia curentă, care, chiar dacă e greșită, îi protejează prin consensul și simpatia mulțimii.

TEOFILO: Iată o gîndire nedemnă de un om adevărat. Iată de ce înțelepții și cei dăruiți de cer sînt atît de puțini. Dar aceasta a fost dorința zeilor, ca ceea ce e comun și general să nu fie nici prețios, nici prețuit.

SMITHO: Sînt convins că puțini sînt cei ce cunosc adevărul și încă și mai puțini cei care stăpînesc adevărurile de seamă. Dar mă descumpănește faptul că tot puțini pot fi și cei care susțin lucruri greșite, fără valoare, demne de dispreț sau chiar vicii și țicneli de cea mai joasă speță.

TEOFILO: Ai dreptate. Și totuși adevărul și temeinicia trebuie căutate printre cei puțini, căci gloata n-a produs nicicînd ceva demn și de preț; iar perfecțiunea și valoarea aparțin întotdeauna celor puțini. Dacă însă numai ele ar fi rare și prea puțin răspîndite, oricine le-ar recunoaște dar nu le-ar putea dobîndi, iar atunci nu cunoașterea ci posesiunea le-ar dicta însemnătatea.

SMITHO: Hai să lăsăm aceste discuții și să cercetăm puțin gîndirea Nolanului. Căci nu-i lucru puțin că a cîștigat atîta renume încît să merite și atenția noastră.

TEOFILO: El nici nu cere mai mult. Acum judecați voi înșivă cu cîtă tărie rezistă filozofia lui, cum știe să se apere, să descopere și să arate lumii deșertăciunea și greșelile sofiștilor, dar și orbirea mulțimii și a filozofiei ei.

SMITHO: Pentru aceasta (cum s-a făcut deja noapte), vom reveni aici mîine, la aceeași oră, și vom cîntări descoperirile și filozofia Nolanului.

PRUDENZIO: *Sat prata biberunt: nam iam nox humida caelo praecipitat*[129].

*Sfîrșitul primului dialog*

TEOFILO: Atunci senior Fulke Greville[130] i-a zis: „Vă rog, domnule Nolan, desluşiţi-mi motivele pentru care socotiţi că pămîntul se mişcă.“ La care acesta i-a răspuns că nu-i poate desluşi nici un motiv cîtă vreme nu-i cunoaşte capacităţile; şi neştiind în ce fel ar putea fi înţeles de el, teamă îi e să nu semene cu cei ce le explică statuilor sau vorbesc morţilor. Şi de aceea să binevoiască senior Greville să-i expună el mai întîi motivele pentru care crede contrariul. Căci doar în funcţie de puterea şi pătrunderea minţii pe care le va dovedi în explicaţiile sale, îi vor fi date apoi răspunsurile. Şi a mai adăugat că plăcerea de a demonstra şubrezenia părerilor contrare folosind chiar argumentele adversarului, îl face să-şi dorească din tot sufletul interlocutori de soi; şi că el unul este oricînd gata să riposteze. Astfel, cu cît va fi mai mare oportunitatea de a răspunde şi de a explica, cu atît va reieşi mai bine temeinicia filozofiei sale faţă de cea comună.[131] Răspunsul i-a plăcut grozav lui senior Folco, care a replicat: „Mi-aţi face o mare favoare; accept provocarea şi vreau să hotărîm o zi în care să vă confruntaţi cu adversari adevăraţi care să vă dea prilejul de a vă expune argumentele. De azi în opt zile cade Miercurea Cenuşii[132]: vă invit la mine, să luaţi masa împreună cu mai mulţi gentilomi şi învăţaţi, iar apoi să discutaţi

multe și felurite subiecte." „Promit că nu voi lipsi, a spus Nolanul, nici atunci nici în orice ocazie asemănătoare: căci dorința mea este de a înțelege și a învăța, și puține lucruri m-ar putea sili să mă abat de la ea. Dar rogu-vă să nu mă confruntați cu niște neisprăviți, lipsiți de învățătură și nepricepuți la asemenea subiecte" (și avea dreptate să aibă îndoieli căci, discutînd cu feluriți savanți de prin locurile astea, pe mulți i-a descoperit mai ageamii decît se poate închipui). La acestea senior Folco i-a răspuns să nu se teamă, căci invitații lui sînt cu adevărat învățați și au purtări alese. Drept care lucrul a rămas hotărît. Și iată că sosește ziua cu pricina — Muze, veniți-mi în ajutor!

PRUDENZIO: *Apostrophe, pathos, invocatio poetarum more.*[133]

SMITHO: Ascultați, vă rog, maestre Prudenzio.

PRUDENZIO: *Lubentissime.*[134]

TEOFILO: ...Nolanul, așteaptă el ce-așteaptă pînă după-amiază și neprimind nici o veste, consideră că senior Greville, luat de alte treburi, a uitat sau n-a mai putut da curs invitației, drept care își ia și el gîndul de la întîlnire și pleacă să se plimbe și să-și viziteze niște amici italieni; revenind acasă tîrziu, după apusul soarelui...

PRUDENZIO: Cînd împurpuratul Febus, întorcînd spatele emisferei noastre, purcedea cu radiosu-i cap la iluminarea antipozilor.

FRULLA: Că bine le mai zici, magister! Spune dumneata mai departe, căci povestești de minune!

PRUDENZIO: Dar nu știu povestea.

FRULLA: Atunci taci, naibii, din gură!

TEOFILO: ... seara tîrziu, cînd ajunge acasă, îi găsește în fața ușii pe messer Florio și pe doctorul Gwinne[135], care îl căutaseră peste tot și acum, văzîndu-l venind, strigă amîndoi: „Slavă Domnului! Haideți repede că vă așteaptă o mulțime de cavaleri, de gentilomi și de savanți, și

printre ei e unul pe care-l cheamă ca pe dumneavoastră[136] și care e nerăbdător să discute"; la care Nolanul zice: „Prin urmare trebuie să fim la înălțime. Singurul lucru care nu-mi place este că eu mă așteptam să port discuția la lumina zilei, iar nu la cea a lumînării." Gwinne se scuză atunci că mai mulți cavaleri care doreau să participe la discuție nu puteau veni la prînz așa că au venit la cină. „Hai să mergem, spuse Nolanul. Ne ajute Dumnezeu să și ajungem, cu atîta drum cît avem de făcut pe bezna asta și pe străzile astea nesigure!" Dar, în loc s-o luăm noi drept înainte pe stradă[137], am socotit că e mai scurt dacă o cotim spre Tamisa să căutăm vreun barcaz care să ne ducă direct la palat.[138] Am ajuns la pontonul palatului Buckhurst[139] și aici am stat mult și bine strigînd *„oares"* adică „hei, barcagiu", irosind în acest fel tot atîta timp cît ne-ar fi luat dacă mergeam pînă la locul cu pricina pe jos, agale și chiar oprindu-ne din cînd în cînd pe drum. În sfîrșit răspund hăt departe doi barcagii; și, iavaș iavaș, de parcă veneau la spînzurătoare, ajung în cele din urmă la mal. Apoi, după o sumedenie de întrebări și răspunsuri, că unde, de unde, de ce, cînd, cum și cît, trag în sfîrșit barca la scara pontonului; atunci unul dintre cei doi, care parcă era cîrmaciul Tartarului[140] din Antichitate, îi întinde mîna Nolanului; iar al doilea, care trebuie să fi fost fiu-său, deși nu părea să aibă mai puțin de șaizeci și cinci de ani, ne ajută pe ceilalți să sărim în barcă. Și deși nu aveam cu noi un alde Hercule, Enea ori Rodomonte[141], regele Sarzei,

*gemuit sub pondere cimba*
*sutilis, et multam accepit limosa paludem.* [142]

La auzul acestei muzici, Nolanul zice: „Dă Doamne ca ăsta să nu fie chiar Caron în persoană. Teamă mi-e

că barca asta e în căutarea doritei *lux perpetua*[143]; ca vechime, poate concura cu succes cu arca lui Noe: pe legea mea dacă nu e o relicvă rămasă de la Potop." Și într-adevăr, dacă o atingeai cîtuși de puțin începea să scîrțîie, iar dacă te mișcai, se pornea ditai corul de scîrțîituri. Zice Nolanul: „Uite cum se adeverește legenda după care zidurile Tebei, dacă-mi amintesc bine, erau sonore și uneori cîntau toate la unison[144]: dacă aveți îndoieli, ascultați barca asta ce țignale scoate cînd îi intră apa prin crăpături, de-i ditamai hărmălaia." Pe noi ne pufnește rîsul, dar numai Dumnezeu știe cum, căci:

...Atunci cînd vede singur în jur atîta jale
și soarta lumii schimbată în năpastă,
Doar Hanibal zîmbește tristeții generale.[145]

PRUDENZIO: *Risus sardonicus.*[146]

TEOFILO: Noi, ademeniți de acea muzică armonioasă, așa cum e ademenită iubirea de dispreț, de vreme și de anotimpuri, ca să ținem isonul acelei muzici ne apucăm să cîntăm. Messer Florio (amintindu-și parcă de vechile amoruri) îngîna: „Unde-mi ești, dulce iubită."[147] Nolanul și el: „Maurul plînge, femeie schimbătoare"[148] și așa mai departe. În vremea asta, cătinel cătinel, înaintam și noi cît ne îngăduia barcazul care, după cît era de ciuruit de carii și de timp, ar fi trebuit să fie ușor ca pluta; el, cu toate astea, era dimpotrivă, greu ca plumbul, iar barcagii de-abia își mișcau brațele, care deși lungi ca două prăjini, vîsleau scurt, urmînd dictonul *festina lente*[149].

PRUDENZIO: *Optime discriptum*![150] acel „*festina*" sugerează bine contorsiunile dorsale ale matelotilor, iar „*lente*" efectul limitat al acțiunii lor: asemeni lenei celor ce trudesc pentru zeul grădinilor.[151]

TEOFILO: În felul acesta, înaintînd noi mult în timp și puțin în spațiu, cînd nu făcusem nici a treia parte din

drum, ceva mai încolo de locul numit „la templu"[152], cei doi ipochimeni, în loc să se grăbească, trag barca la mal. Nolanul întreabă: „Ce fac ăștia? vor să se oprească să-și tragă sufletul?" La care aflăm că indivizii nu intenționau să meargă mai departe, fiindcă ajunseseră acasă. Atunci, dăi și roagă-i, dar nimic: pentru că ăștia sînt o speță de țărănoi la care săgețile zeului dragostei venerate de gloată ajung gata tocite și rupte.[153]

PRUDENZIO: *Principio omni rusticorum generi, hoc est a natura tributum, ut nihil virtutis amore faciant; et vix quicquam formidine poenae.*[154]

FRULLA: Și mai e un proverb despre țopîrlanii ăștia:

*Rogatus tumet*
*pulsatus rogat*
*pugnis concisus adorat.*[155]

TEOFILO: În concluzie, ne-au zvîrlit acolo; și după ce le-am plătit și le-am mulțumit (căci prin locurile astea așa se obișnuiește cînd ești bruftuit de canalii), ne-au arătat pe unde să ieșim la drum. — Ei, aici am nevoie de tine, dulce Mafelina, muză a lui Merlin Cocai![156] — Drumul de care spun începea cu o baltă de noroi imposibil de ocolit pe orișice vreme și cu oricît noroc. Nolanul, care e un învățat și care a umblat prin mai multe școli decît noi, zice: „Îmi pare că zăresc o afurisită de trecere, veniți după mine"; și nu termină bine de rostit, că-l vedem împotmolit în noroi de nu-și mai putea scoate picioarele; atunci, noi ceilalți, ajutîndu-ne unii pe alții și sperînd că purgatoriul n-avea să dureze, facem ce facem și ne înglodăm și noi întocmai ca el; în acel moment soarta nemiloasă vrea să descoperim că ne aflam, el cu noi și noi cu el, într-un șanț mîlos, închis la ambele capete de ditai zidul, asemeni grădinii geloziei sau grădinii desfătărilor[157]; și cum nu era nici strop de lumină

ca să ne arate calea, nu puteam deosebi drumul lăsat în urmă de cel care se afla înaintea noastră. Nădăjduind la fiecare pas să se termine coșmarul și spintecînd zeama puturoasă, am ajuns să ne cufundăm pînă la genunchi în iadul acesta adînc și tenebros. Nimeni nu știa ce să zică, nici unul nu putea da vreun sfat, ci fiecare în liniște și pe mutește, ba bombănea de furie, ba boscorodea mărunt, ba pufnea din buze, ba scotea un oftat și se oprea să-și tragă sufletul, ba înjura printre dinți; și pentru că ochii nu ne erau de nici un folos, picioarele urmau pe dibuite alte picioare, orbi călăuziți de alți orbi, într-o buimăceală desăvîrșită.

Ca omul care zace și plînge îndelung,
țeapăn în pat, orele lungi și-ncete
și-așteaptă vreun descîntec, licori ori amulete
să-l mîntuie degrabă de chinul mult prea lung:
cînd mai apoi pricepe că toate nu ajung
să-l scape de durere, el fără de regrete
acceptă moartea, ci nu vrea să repete
nici leac de încercare nici alt remediu ciung;[158]

la fel și noi, după ce am încercat în fel și chip fără a găsi leac răului, am pierdut orice speranță și, încetînd să ne mai străduim și să ne batem capul, am luat-o de-a dreptul, cu pași hotărîți, plescăind prin mocirla fără margini, al cărui șuvoi înainta alene dinspre Tamisa spre mal...

PRUDENZIO: Frumoasă clauzulă.

TEOFILO: ...după ce luasem cu toții hotărîrea tragică a orbului lui Epicuro care spune:

Cînd fatalmente soarta orbește mă conduce,
lasă-mă singur să merg unde voi vrea,
nu-ți fie milă, de mînă nu mă duce!
Găsi-voi, poate, un lac, un șanț pietros,

cu milă să mă scape și scoață din belea,
să mă înec îndată sau să m-arunc în jos.[159]

Dar, zeii fie lăudați (căci, după cum spune Aristotel, *non datur infinitum in actu*[160]), am ajuns, în sfîrșit, fără alt necaz mai mare, la o mlaștină: aceasta, măcar că se zgîrcise și ea cu potecile, totuși ne-a arătat ceva mai multă bunăvoință, îngăduindu-ne să nu ne afundăm decît pînă la glezne. Luînd-o apoi în sus pe o cărăruie, ne-a onorat cu o văioagă care avea o latură pietroasă, uscată, unde puteam păși fără să ne udăm, dar unde, sărind din piatră în piatră, am ajuns curînd să ne clătinăm ca bețivii, nu fără pericol de a ne rupe vreun mădular.

PRUDENZIO: *Conclusio, conclusio.*[161]

TEOFILO: În concluzie, *tandem laeta arva tenemus*[162]: cînd în sfîrșit am ieșit într-o stradă obișnuită și lată, ni s-a părut că l-am apucat pe Dumnezeu de-un picior; aici, judecînd după configurația locului, încercăm să pricepem unde ne scosese ocolișul ticălos; și descoperim că ne aflăm la vreo douăzeci și doi de pași de locul de unde plecasem după barcă și la doi pași de locuința Nolanului. Oh, dialectici poliforme, oh, îndoieli încîlcite, oh, sofisme nepotrivite, oh, arguții capțioase, oh, enigme obscure, oh, labirinturi întortocheate, oh, sfincși diabolici, deslușiți-vă sau îngăduiți a fi deslușiți:

Aci, l-astă răscruce, ăst îndoielnic pas,
ce pot să fac și ce mi-a mai rămas?[163]

Tare ne îmbia dorința să ne întoarcem acasă: așa de bine ne potcoviseră meșterul Noroi și cu meșterul Glod că de-abia mai puteam mișca picioarele. Pe lîngă asta, regulile odomanției[164] și ale artei augurale[165] ne sfătuiau și ele, sîcîitoare, să nu continuăm călătoria. Aștrii, învăluiți într-o mantie întunecată și sumbră, care umplea

văzduhul de pîclă, ne dădeau și ei ghes să ne întoarcem. Vremea rea ne îndemna să nu ne îndepărtăm mai mult, ci să facem cîțiva pași îndărăt. Iar împrejurimile primitoare îi țineau și ele hangul. Prilejul, care cu o mînă ne readusese pînă aici, ne trăgea cu amîndouă să nu mai plecăm. În sfîrșit, oboseala (ca un bolovan care, prin natura și principiul său intrinsec, este atras spre centru), ne arăta aceeași direcție și ne împingea la dreapta. Din cealaltă parte însă, ne îmboldeau truda, caznele și chinurile îndurate care ar fi rămas fără nici un folos; dar viermele conștiinței răspundea: „Dacă numai bucata asta de drum, de nici douăzeci și cinci de pași, ne-a costat atîta, la ce trebuie să ne-așteptăm de la ce urmează? *„Meior es perdere, che mas perdere*[166]." Dincolo ne ademenea dorința de a nu înșela așteptările atîtor cavaleri și persoane de soi; dincoace, rîca neiertătoare răspundea că, de vreme ce nu le trecuse prin cap și nu se obosiseră să ne trimeată cai sau barcă să ne aducă, așa cum li se cuvine unor oameni aleși pe o asemenea vreme, la o asemenea oră, într-o asemenea ocazie, n-o să le pese prea mult nici dacă nu venim deloc. Pe de o parte riscam să fim acuzați de lipsă de politețe sau de prea mare țîfnă, ori să se creadă că prețuim stima și favorurile numai atunci cînd le primim nu și cînd trebuie să le dăruim, și, ca niște mîrlani necioppliți, preferăm să profităm de curtenie decît s-o practicăm. Pe de altă parte, aveam scuza de a fi fost forțați de împrejurări. Încolo ne trăgea promisiunea pe care o făcuse Nolanul și teama că, nevenind, puteau să-i iasă vorbe.[167] Totodată știam cu toții cît e el de dornic, oricînd se ivește prilejul, să cunoască oameni de spirit, să afle, pe cît se poate, noi adevăruri, să-și manifeste dorința de cunoaștere, să-și îndrepte lipsurile. Încoace ne trăgea și ne întîrzia un soi de lehamite, care ne șoptea la ureche motive, poate nu nobile, dar adevărate. Cum puteam rezolva atari contradicții? Cum puteam trium-

fa asupra liberului arbitru[168]? De ce parte se afla dreptatea? Ce voia destinul? Or, iată că destinul, prin intermediul rațiunii, poate deschide poarta minții, poate pătrunde înăuntru și porunci facultății de a alege să hotărască fără zăbavă continuarea călătoriei: „*O passi graviora*"[169], ne spune el, „oh, ființe lașe, nestatornice, ușuratice, fără vlagă..."

PRUDENZIO: *Exaggeratio concinna.*[170]

TEOFILO: ...oricît ar părea de grea, isprava nu e imposibilă; iar greutatea e făcută tocmai pentru a-i speria pe mișei. Lucrurile obișnuite și ușoare sînt pentru cei mulți și obișnuiți. Oamenii rari, eroici și divini străbat greutățile, silind necesitatea să le acorde cununa nemuririi. Mai mult, chiar atunci cînd nu-i cu putință să atingi ținta și să cucerești trofeul, nu ieși din cursă, luptă-te pentru un lucru de o asemenea importanță și rezistă pînă la ultima suflare. Lauda nu-i revine numai învingătorului ci și celui ce nu moare ca un laș și un fricos: el pune înfrîngerea și moartea pe seama sorții și arată lumii că a pierdut nu dintr-o slăbiciune proprie ci din potrivnicia norocului. Și demn de onoare e nu numai cel ce a cîștigat trofeul, ci și celălalt, care a alergat atît de bine și care e socotit demn de a-l primi chiar dacă nu l-a cucerit; de disprețuit sînt, dimpotrivă, aceia care își pierd nădejdea, care se opresc la mijlocul drumului și nu duc cursa pînă la capăt — chiar cu riscul de-a ajunge ultimii — cu toată puterea care le mai rămîne și pînă în ultima clipă:

*Vidi ego lecta diu et multo spectata labore*
*degenerare tamen, ni vis. Sic omnia fatis*
*in peius ruere, ac retro sublata referri:*
*non aliter quam qui adverso vix flumine lembum*
*remigiis subigit, si brachia forte remissit,*
*atque illum in perceps prono rapit alveus amne.*[171]

Învingă deci stăruința! Căci dacă truda e mare, recompensa va fi pe măsură. Orice e valoros e greu de înfăptuit; calea spre fericirea înaltă este îngustă și presărată cu spini; iar cerul poate că ne va răsplăti și el, după cum spune poetul:

*Pater ipse colendi*
*haud facilem esse viam voluit, primusque per artem*
*movit agros: curis acuens mortalia corda,*
*nec torpere gravi passus sua regna veterno.*[172]

PRUDENZIO: Iată un climax emfatic care s-ar potrivi unei teme mult mai importante.

FRULLA: Este îngăduit și stă în puterea principilor de a preamări lucruri umile: iar dacă ei le vor conferi demnitate, vor fi judecate și de alții demne și chiar vor deveni demne. Astfel ei fac o faptă mai strălucită și mai remarcabilă decît dacă i-ar preamări pe cei deja mari (căci cei mari socotesc că merită orice tocmai pentru că sînt mari) sau dacă ar afirma superioritatea celor superiori (care ar considera lauda justificată și dreaptă, deci nu ar datora nimic amabilității și mărinimiei principelui). Acum aplică această teorie la discursul lui Teofilo.[173] Sau, dacă ți se pare totuși anevoioasă, desprinde-o de subiectul nostru și aplic-o la ce subiect dorești.

PRUDENZIO: Eu n-am pretins altceva decît că demersul părea prea emfatic pentru subiectul care se discută aici.

FRULLA: Iar eu vroiam să adaug că Teofilo pare să aibă și el ceva din Prudenzio: nu i-o luați în nume de rău, pentru că, pare-mi-se, boala asta e molipsitoare. Dar nu vă fie teamă, căci Teofilo știe să transforme cusurul în calitate și boala în prevenire, vindecare și sănătate. Continuă, deci, Teofilo.

PRUDENZIO: *Ultra, domine.*[174]

SMITHO: Hai, să ne grăbim, să nu treacă timpul.

TEOFILO: Acum deschide-ți larg aripile, Teofilo, pune-ți ordine în gînduri și nu uita că nu acesta e prilejul de a spune ce este mai important. În această discuție nu vei putea vorbi despre acea divinitate pogorîtă pe pămînt, despre acea doamnă desăvîrșită și fără seamăn care, din acest cer înghețat, apropiat de cercul polar, răspîndește o lumină nespus de strălucitoare asupra întregului glob terestru: adică despre Elisabeta, al cărei titlu și demnitate regească nu sînt întrecute de nici un suveran din lume; a cărei dreaptă judecată, înțelepciune și artă a guvernării nu sînt mai prejos de ale nimănui care ține în mînă un sceptru; care îi întrece pe toți principii Europei, fără putință de tăgadă, în cunoașterea artelor și științelor și în stăpînirea tuturor limbilor populare sau culte vorbite în Europa. Iar slava ei este atît de mare încît, dacă norocul ar fi pe măsura nobleții sufletești și intelectuale, s-ar cuveni ca ea să fie singura împărăteasă peste tot globul terestru, iar atunci cu și mai mult rost mîna ei divină ar susține sfera acestei monarhii universale. Nu vei avea prilejul aici de a evoca acest spirit eroic care, cu mai bine de douăzeci și cinci de ani în urmă[175], în mijlocul furtunilor unei mări de ostilități, doar ce a clipit din ochi și a instaurat pacea și liniștea; care a rămas neclintit în mijlocul atîtor talazuri și al valurilor vrăjmașe ale atîtor furtuni dezlănțuite împotriva ei de trufia și nebunia acestui Ocean care o înconjoară din toate părțile. Nu ai prilejul să vorbești aici de cea pe care, dacă ai vrea s-o asemeni cu vreo regină din vremurile străvechi, ai pîngări meritul ei de a fi unică și neasemuită; căci pe toate ea le întrece: pe unele prin marea ei autoritate, pe altele prin durata guvernării care continuă neștirbită și în deplinătate, iar pe toate, prin modestie, pudoare, talent și știință; pe toate prin ospitalitatea și curtenia arătate oricărui străin care nu se dovedește to-

tal nedemn de dărnicie și favoare. Nu ți se oferă nici ocazia de a vorbi despre generozitatea și omenia strălucitului monsenior Robert Dudley, conte de Leicester[176] etc., calități renumite în întreaga lume iar în regatele din jur menționate alături de gloria regatului Angliei și a reginei sale; calități iubite cu deosebire de acei italieni, de acele spirite nobile, pe care el (laolaltă cu doamna sa[177]) le-a răsfățat și încă le răsfață cu favorurile sale. El împreună cu excelența sa sir Francis Walsingham[178], mare secretar al Consiliului coroanei, stau alături de soarele luminii regale; strălucirea înaltei lor nobleți este de ajuns pentru a risipi și alunga întunericul, iar căldura afecțiunii lor generoase este de ajuns pentru a șlefui și a înlătura orice grosolănie și asprime nu doar a britanicilor, ci și a sciților, arabilor, tătarilor, canibalilor și antropofagilor. Nu vei afla nici prilejul potrivit de a înfățișa conversația aleasă, manierele civilizate și frumoasa educație a atîtor cavaleri și atîtor înalte personaje din Anglia, printre care strălucește ilustrul și strălucitul cavaler Sir Philip Sidney[179], pe care l-am cunoscut prea bine mai întîi ca renume, pe cînd mă aflam la Milano, și apoi în Franța, după aceea și personal, de cînd locuiesc în patria sa: limpezimea spiritului său (alături de purtările sale demne de laudă) este atît de rară și neîntîlnită încît greu i s-ar putea găsi egal printre oamenii cei mai rari și cei mai neîntîlniți din Italia ori din afara ei. Iată deci că nu voi avea prilejul de a aduce nici o laudă. În schimb, în mod cu totul supărător și spre neplăcerea generală, voi avea prilejul să vorbesc despre o plebe, care în calitatea ei de plebe nu e mai prejos de nici o altă plebe hrănită la sînul mult prea generosului nostru pămînt: pentru că, mai mult decît oricare alta întîlnită de mine, ea dă măsura întreagă a bădărăniei, lipsei de respect, a necivilizației și proastei educații. Aceasta, cînd vede un străin, se preface (vai!) într-o haită de lupi, într-un buluc de urși

care se zbîrlesc și fac o mutră precum a porcului căruia i se ia troaca de dinainte.[180] În ce privește subiectul nostru, plebea aceasta ticăloasă e de două spețe...

PRUDENZIO: *Omnis divisio debet esse bimembris, vel reducibilis ad bimembrem.*[181]

TEOFILO: ...una este speța meșteșugarilor și prăvăliașilor care, recunoscîndu-te după anumite semne că nu ești din partea locului, se strîmbă la tine, rînjesc, se hlizesc, îți dau cu tifla, te strigă pe limba lor ba „javră", ba „ticălosule", ba „veneticule", iar acesta din urmă e pentru ei un cuvînt de ocară, care îi îndreptățește să-i facă orice mîrșăvie omului, fie el tînăr ori bătrîn, civil ori soldat, de rînd ori nobil. Această plebe e stîrnită de dorința de a nu scăpa nici o ocazie pentru a se încăiera cu străinii și, cunoscînd că aici treaba merge altfel decît în Italia, are și mai multă siguranță. În Italia, dacă cineva îi sparge capul unui asemenea ticălos, toată lumea se adună să vadă dacă nu trece cumva pe-acolo vreun sticlete să-i pună cătușele; iar dacă eventual intervine altcineva, acesta încearcă întotdeauna să-i despartă și să-i potolească, să-l ajute pe cel mai neputincios și mai ales să ia apărarea străinului: și nimeni în afară de reprezentanții sau împuterniciții legii, *id est*[182] sticleții, nu îndrăznește și n-are căderea de a pune mîna pe infractor; iar dacă aceștia nu sînt în stare să-l prindă, oricine altcineva s-ar rușina să-i ajute; drept care de multe ori chiar și acolo ticălosul reușește să scape. Dar aici, dacă ghinionul face să-l atingi pe vreunul sau să pui mîna pe armă, într-o clipită te trezești flancat cît e strada de lungă de o armată de mardeiași care răsar de pretutindeni ca din pămînt, mult mai repede decît (își închipuie poeții[183]) au răsărit soldații din dinții balaurului semănați de Iason; de fapt, ies din prăvălii și îți deschid dinainte frumoasa perspectivă a unei păduri de ciomege, de bîte, toroipane, prăjini, halebarde și furci ruginite pe care le țin totdea-

una la îndemînă pentru asemenea ocazii, diferite, firește, de cele permise de principe. Îi vezi pe toți năpustindu-se asupra ta cu o înverșunare mîrlănească, fără să țină seama cum, de ce, unde, ce și cînd, fără măcar să țină seama unii de alții; căci pentru a-și vărsa dușmănia înnăscută față de străini, fiecare vine (dacă nu cumva îl împiedică ceilalți, care se înghesuie să facă același lucru) cu propriul ciomag să te croiască pe spinare, iar dacă nu ești atent, să-ți înfunde și pălăria pe cap. Iar dacă, din întîmplare, se nimerește prin preajmă vreun om cumsecade ori cu inimă bună care nu acceptă o asemenea ticăloșie și gîndește, spre răul lui dar nu și spre binele tău, să te ajute, va fi silit (fie el chiar conte sau duce, fiindcă gloata, cînd se știe astfel înarmată, n-are respect pentru nimeni) să stea de o parte, să-și roadă ficații și să aștepte deznodămîntul. *Tandem*[184], dacă îți dă prin cap să te duci la bărbier[185] ca să-ți oblojești mădularele cotonogite și sleite, descoperi că printre agresorii tăi erau și jandarmii și polițaii. Atunci, dacă pot pretinde că te-ai atins carecumva de vreunul din ei, chiar de-ai avea tu spinarea și picioarele rupte, te fac ei să alergi sub o răpăială de lovituri — de parcă ai avea aripioare la picioare, ca Mercur, ori ai călări pe Pegas, ori ai sta pe spinarea armăsarului lui Perseu, ori te-ai sui pe hipogriful lui Astolfo, ori te-ai cocoța în șaua dromaderului din Madian[186], ori parcă ar tropăi sub tine una dintre girafele Regilor Magi — și te ajută ei să înaintezi cărîndu-ți la pumni, de mai bine te-ar lua în copite un măgar, un catîr sau un taur; și nu te slăbesc pînă ce nu te văd la pușcărie: iar aici *me tibi comendo*[187].

PRUDENZIO: *A fulgore et tempestate, ab ira et indignatione, malitia, tentatione et furia rusticorum*[188] ...

FRULLA: ... *libera nos domine*[189].

TEOFILO: La aceștia se adaugă spița servitorilor; nu vorbesc de cei de soi, majordomi ai nobililor și care de obicei nu poartă nici însemn, nici livrea (decît dacă

stăpînii sînt prea ambițioși sau servitorii prea slugarnici): aceștia se poartă îndeobște civilizat.

PRUDENZIO: *Omnis regula exceptionem patitur.*[190]

TEOFILO: Vorbesc despre celelalte soiuri de slugi: unele sînt de mîna a doua: astea au livreaua lipită de ele; altele sînt de mîna a treia, fără livrea, fie pentru că stăpînii nu-și pot permite să le-o dea, fie pentru că ele nu sînt vrednice sau capabile să o poarte. Ultimele, cele de mîna a patra, se țin după cele cu sau fără livrea, și sînt slugile slugilor.

PRUDENZIO: *Servus servorum non est malus titulus usquequaque.*[191]

TEOFILO: Cei din prima categorie, sînt nobili săraci sau aflați la strîmtoare care, ca să facă față nevoilor sau să obțină favoruri, se așează sub aripa protectoare a celor mari; aceștia, în genere, nu-și schimbă locuința și stau cu demnitate în suita milordului lor care îi stimează și îi susține. Cei din speța a doua sînt negustori scăpătați, meșteri sau inși care au învățat să citească ori știu o meserie și care au fost dați afară sau au fugit de la vreo școală, prăvălie ori depozit. Din a treia categorie fac parte puturoșii care au părăsit o slujbă care le asigura libertatea pentru alta unde munceau mai puțin: iar aceștia sînt ori puturoși acvatici, luați de pe corăbii, ori sînt puturoși tereștri, luați de la plug. Ultimii, din a patra categorie, sînt o adunătură de disperați, de împilați de către stăpîn, de scăpați de la naufragiu, de vagabonzi, de ființe amorțite și fără rost, de pungași fără întrebuințare, de proaspăt scăpați din pușcărie, de escroci gata să-l înșele pe cel care vrea să-i ajute. Pe toți ăștia îi găsești pe la colonadele Bursei[192] și la poarta Sfîntului Paul[193]. Dar din speța asta găsești cîți vrei și la Paris, la poarta Palatului[194], la Neapole, pe treptele de la San Paolo[195], iar la Veneția, la Rialto[196]. Din ultimele trei categorii fac parte cei care țin să arate lumii că sînt stăpîni la ei acasă, tari de inimă,

bătăuși de soi, și că privesc toată lumea cu dispreț: aceștia, dacă li se pare că vreun trecător le-o ia înainte, se reped în el cu umărul, ca și o etravă de corabie, de-l răsucesc ca pe-un titirez, arătîndu-i astfel cît sînt ei de voinici, de țapeni și de vînoși, și dîndu-i a înțelege că la nevoie ar putea răpune o oaste întreagă. Iar dacă nefericitul mai este și străin, degeaba ar încerca el să se dea la o parte și să le facă loc, căci ei țin morțiș să-i dovedească ce pot face la un loc Cezar, Hanibal, Hector și un bivol întărîtat. Și fac mai ceva ca măgarul, care (mai ales cînd duce o povară) se mulțumește să meargă înainte pe drumul lui; dacă nu te dai la o parte tu, nu se dă nici el, așa că unul din doi trebuie să-l împingă pe celălalt. La fel fac și sacagii pe-aici, încît dacă nu ești atent, te împung cu cîrligul de fier al ciubărului. La fel fac și cei de cară bere sau zaibăr[197]: merg pe drumul lor și dacă nu bagi de seamă vin peste tine, cu povara lor cu tot. Și-atunci ai să simți pe pielea ta cîtă putere au nu numai s-o care dar și să răstoarne orice le stă în cale iar, dacă e cazul, să împingă și o căruță. Aceștia barem au scuza că poartă ditamai greutatea și ca atare sînt mai mult cai, catîri sau măgari decît oameni. De acuzat sînt însă toți ceilalți, care par să aibă un dram de judecată și ai zice că sînt făcuți după chipul și asemănarea omului. Aceștia, după ce-ți zîmbesc ca și cînd te-ar cunoaște și ar vrea să te salute, în loc să-ți dea bună ziua sau bună seara, îți ard una de vezi stele verzi. Și-i acuz și pe ceilalți, care prefăcîndu-se că aleargă, că urmăresc pe cineva sau că, țîșnind dintr-o prăvălie, au o grabă arzătoare, dau buzna peste tine de la spate sau dintr-o parte cu năvala unui taur înfuriat. Asta i s-a întîmplat acum cîteva luni unui italian cumsecade, care, spre hazul și distracția tuturor, a fost trîntit la pămînt de și-a zdrobit un picior; iar apoi, magistratul însărcinat cu anchetarea cazului, n-a putut dovedi nici măcar că în locul cu pricina s-ar fi petrecut ceva. Așa că ferește-te să ieși din

casă dacă nu ai neapărată nevoie și alungă de la început ideea de a face o plimbare prin oraș; apoi roagă-te la Dumnezeu și înarmează-te cu o platoșă de răbdare — în care să poți trage și cu tunul — și pregătește-te să înduri de bună voie un rău mai mic, decît cu forța unul mult mai mare. Poartă-te cu prudență și nu uita că nu ai niciodată de-a face numai cu unul, cu doi sau cu cincizeci, ci cu întreaga republică sau țară a prostimii, pentru care oricine, fie că are sau nu dreptate, trebuie să-și pună la bătaie chiar și viața. De aceea, frățioare, cînd te vei simți pălit în felul acesta, du frumos mîna la pălărie, salută-l pe agresor și socoate că ai fost tratat prietenește; iar dacă lovitura a fost prea de tot, cere-i iertare ca să nu se întoarcă și să ți-o dea de două ori pe atît, asmuțindu-te și pretinzînd că tu l-ai împins pe el sau că aveai intenția să-l împingi. În asemenea ocazii și cu astfel de prilejuri ajungi să-i cunoști cel mai bine pe cei de teapa asta. Nolanul ne asigură că în zece luni de cînd trăia în Anglia n-a agonisit atîta smerenie și iertare de păcate cît în seara aceea de pomină: care seară i-a fost și început, și mijloc, și sfîrșit pentru cea mai deplină pocăință. „Seara aceea", mi-a zis, „o trec la răboj în contul celor patruzeci de zile și patruzeci de nopți pe care nu le-am postit. În seara aceea pot socoti c-am fost în pustiu ca schimnicii și-am îndurat nu una sau trei ispitiri, ci patruzeci, la care am rezistat și mi-am agonosit patruzeci de mii de ani de indulgență plenară[198]..."

PRUDENZIO: *Per modum suffraggii.*[199]

TEOFILO: „...care, pe legea mea, că ar trebui să-mi ajungă nu numai pentru toate păcatele pe care le-am făcut pînă acum, dar și pentru multe altele viitoare."

PRUDENZIO: *Supererogatorie.*[200]

FRULLA: Mi-ar plăcea să știu dacă el a numărat fugărelile și ghionturile pe care le-ai socotit la patruzeci. Îmi vine în minte maestrul Mamfurio, pe care o ceată de derbedei l-a pus să le numere[201].

TEOFILO: Dacă Nolanul ar fi știut că avea să primească atîtea, poate că ar fi avut curiozitatea să le numere: dar la fiecare credea că va fi ultima, pe cînd ea era doar ultima dintre cele deja încasate. Poate că socotind scatoalcele la patruzeci, el procedează ca un păcătos pocăit: dacă trebuie să-i mărturisească părintelui la spovedanie de cîte ori a păcătuit și nu-și mai aduce aminte numărul exact, spune mai degrabă mai multe decît mai puține. Căci se teme că, mărturisind mai puține, unele păcate ar putea rămîne neiertate, pe cînd, mărturisind mai multe, prisosul rămîne în mîna care-l împărtășește. Nu mai spun că asemenea izbituri, cotonogeli și stîlceli sînt mai plăcute de povestit decît de încasat, fiindcă trupul le îndură și se chinuie, pe cînd gurii îi e tot una dacă rostește doi, doisprezece, patruzeci ori o mie. Cîte au fost au fost: n-am putut să le număr pe-ale lui ci pe-ale mele. El mergea în urmă, cum fac cei care, cînd calea e nesigură, își poftesc tovarășul de drum s-o ia el înainte. Dar se înșela, căci ghionturile veneau și din spate, de la cei ce ne luaseră urma, și din față, de la ceilalți, care ne ieșeau în întîmpinare. Oricum, ca să mai reducă din năpastă, el făcea ca starețul cînd încheie alaiul călugărilor sau ca ostașul care se așează în formație de luptă (de altfel, socotind după numărul bețelor care i se rupeau pe spinare, avea toate motivele să se creadă în bătălie); folosindu-ne pe noi drept scut, el rămînea la urmă ca orice căpitan bun care, știind că dacă moare el mor și ceilalți, pentru binele oastei sale, rămîne la urmă, la loc sigur și ferit, ca la nevoie să dea fuga și să ceară întăriri sau ca să anunțe el însuși înfrîngerea. Așadar, mergînd noi în ordinea arătată, nu aveam cum să-l vedem, căci ocupați fiind cu ceea ce ni se întîmpla nouă, n-aveam răgazul de a ne întoarce și privi înapoi, fără riscul de a fi zăriți și pedepsiți și mai crunt.

PRUDENZIO: *Optime consultum.*[202]

TEOFILO: Cînd am ajuns la piramida de lîngă Palat[203], la întretăierea celor trei străzi...

PRUDENZIO: *In trivio.*[204]

TEOFILO: ... ne ies înainte șase inși blajini conduși de un puști cu un felinar: unul îmi dă un brînci mie de mă răsucește în loc și astfel îmi dă prilejul să văd că altul îi dă Nolanului două, dar cu atîta amabilitate și mărinimie, de făceau cît zece, izbindu-l și de perete, izbitură care făcea și ea cît zece.

PRUDENZIO: *In silentio et spe erit fortitudo vestra. Si quis dederit tibi alapam, tribue illi et alteram.*[205]

TEOFILO: Asta a fost ultima răpăială, căci, cu voia lui Dumnezeu, după ce am străbătut drumuri desfundate, am parcurs ocolișurile nesigure, am traversat pîraie învolburate, am lăsat în urmă maluri nisipoase, am trecut de bălți mocirloase, am tăiat de-a curmezișul mlaștina tulbure, după ce am parcurs văioage pietroase, cărări sălbatice, treceri alunecoase, după ce ne-am împiedicat în bolovani colțuroși, ne-am izbit de stînci, am ajuns, har Domnului, vii și întregi în port, *id est*[206] la poartă care, de cum am atins-o, s-a deschis. Trecînd pragul, am dat la parter peste o mulțime pestriță, printre care mișunau servitorii, care, fără a se întrerupe, fără a saluta măcar din cap și fără a schița nici cel mai mic semn de bunăvoință — dimpotrivă, atitudinea lor sugera doar dispreț — ne-au făcut hatîrul de a ne arăta ușa pe care trebuia să intrăm. Intrăm, suim la etaj, și descoperim că, după ce ne așteptaseră îndelung, își pierduseră speranța și se așezaseră la masă. După prezentări, salutări, ...

PRUDENZIO: Saluturi.

TEOFILO:... și alte politețuri (dintre care merită povestită una hazlie: unuia dintre noi i s-a oferit ultimul loc, adică cel din coada mesei; el, crezînd că, dimpotrivă, este capul mesei, insista din modestie să se așeze în ca-

pătul celălalt, adică într-adevăr în capul mesei; drept care o bună bucată de vreme s-au contrazis cei care, din politețe, voiau să-l așeze ultimul, și el care, din modestie, ținea să stea în fruntea mesei) ne-am așezat astfel: messer Florio, vizavi de un cavaler care ședea în capul mesei; senior Folco, la dreapta lui Messer Florio; eu și Nolanul, la stînga lui messer Florio; doctorul Torquato, la stînga Nolanului, iar doctorul Nundinio, în fața Nolanului.

SMITHO: Bine, hai să-i lăsăm să cineze; să le dăm răgaz pînă mîine, ca să le tihnească și lor mîncarea.

FRULLA: Eu unul sînt sigur că masa n-o să dureze cît drumul.

SMITHO: Da, dar o s-o suplinească discuțiile. La revedere.

TEOFILO: Pe curînd.

PRUDENZIO: *Valete.*[207]

*Sfîrșitul dialogului al doilea*

TEOFILO: Or, doctorul Nundinio, după ce s-a instalat comod, după ce a scuturat puțin din umeri, și-a așezat amîndouă mîinile pe masă, și-a plimbat ochii *circum circa*[208], și-a răsucit limba în gură, a ridicat ochii la cer, a schițat un surîs din buze și a scuipat o dată, a început în felul următor:...

PRUDENZIO: *In haec verba, in hosce prorupit sensus.*[209]

## *Primul subiect al doctorului Nundinio*

TEOFILO: ... *„Intelligis domine quae diximus?“*[210]; și îl întreabă dacă pricepe limba engleză. Nolanul răspunde că nu, ceea ce e adevărat.

FRULLA: Cu atît mai bine pentru el: căci i-ar fi dat să priceapă lucruri neplăcute și scîrboase mult mai des decît invers. E de mare folos să fii surd cu adevărat cînd îți dorești să nu fii în stare să auzi. Totuși eu unul cred mai degrabă că Nolanul pricepe engleza dar că se preface că nu o pricepe pentru a evita neplăcerile care decurg din întîlnirile neavenite și pentru a putea filozofa în voie asupra obiceiurilor celor pe care îi întîlnește.

PRUDENZIO: *Surdorum, alii natura, alii phisico accidente, alii rationali voluntate.*[211]

TEOFILO: Să nu credeți așa ceva: căci, deși locuiește în această țară de mai bine de un an, nu știe mai mult de două-trei cuvinte uzuale; și chiar și despre acestea, știe că sînt formule de politețe, dar nu știe ce înseamnă cu adevărat. Iar dacă ar vrea să pronunțe vreunul din ele, ați vedea că n-ar reuși.

SMITHO: De ce oare această lipsă de interes pentru limba noastră?

TEOFILO: Pentru că nimic nu-l silește, nimic nu-i dă ghes s-o învețe: căci persoanele alese și nobilii cu care are de obicei de a face știu toți ori latina, ori franceza, ori spaniola, ori italiana.[212] Aceștia, fiind conștienți că engleza nu se folosește decît pe această insulă, s-ar socoti niște sălbatici dacă n-ar vorbi decît limba lor de baștină.

SMITHO: Remarca aceasta e general valabilă: nedemn este nu numai pentru un englez de viță nobilă, dar și pentru orice om de orice speță, să nu știe a vorbi decît o singură limbă. Ceea ce nu înseamnă că destui englezi (și sînt sigur că și destui francezi ori italieni) nu s-ar afla totuși în această situație: cu aceștia, dacă nu cunoști limba țării lor, nu e chip să stai de vorbă, fără a simți neliniștea și nesiguranța de a tălmăci și de a fi răstălmăcit.[213]

TEOFILO: Adevărul este și că destui sînt nobili numai după sînge; în ceea ce-i privește pe aceștia e în interesul tău dar mai ales în al lor să nu-i poți pricepe, ba chiar să nu-i vezi la față.

## *Al doilea subiect al doctorului Nundinio*

SMITHO: Și ce a răspuns Nundinio?

TEOFILO: A răspuns în latinește: „Atunci vreau să vă lămuresc despre ce vorbeam noi. Despre Copernic:

anume că, foarte probabil, el nu voia să spună că pămîntul s-ar roti cu adevărat, pentru că acesta este un lucru imposibil și nelalocul lui; ci că a atribuit mișcarea, mai degrabă decît celei de a opta sfere, pămîntului, pentru că această ipoteză se potrivea mai bine cu calculele lui." Nolanul a răspuns că dacă doar acesta, și nu și celălalt[214], ar fi fost motivul pentru care Copernic a susținut că pămîntul se rotește, atunci înseamnă că însuși Copernic a înțeles ceva dar nu destul. Dar că nu încape îndoială că Copernic a vrut să spună despre mișcarea pămîntului exact ceea ce a spus, și că și-a dat toată silința de a o demonstra.

SMITHO: Ce vrea să însemne superficialitatea interpretării date de ei teoriei lui Copernic, dacă ea nu rezultă din niciuna dintre asertiunile lui?

TEOFILO: Află mai întîi că această cugetare a pornit de la doctorul Torquato, care sînt sigur că a întors cartea lui Copernic pe toate părțile dar a reținut din ea doar numele autorului, numele cărții, al tipografului și al orașului unde a fost publicată, anul, numărul de pagini și de fascicole. Și, cum se pricepe la gramatică, a înțeles și epistola preliminară adăugată cărții de nu știu ce măgar ageamiu și fudul.[215] Acesta, mînat de credința că, scuzîndu-l, îl ajută pe autor, sau de dorința de a le oferi altor măgari prilejul de a paște și ei ceva iarbă sau salată și a nu pleca cu burta de tot goală, ne spune, înainte de a începe noi să citim cartea și să-i cîntărim tezele, astfel[216]: „Nu mă îndoiesc că, socotind celebritatea cîștigată deja de noile ipoteze avansate de această carte, care afirmă că pămîntul se mișcă și că soarele stă fix și nemișcat în centrul universului, anumiți erudiți" (printre care se poate număra și el) „se vor simți puternic jigniți și vor vedea în ea începutul unei mari zăpăceli în lumea artelor liberale, atît de ordonate și de stabile din vechime. Dar dacă vor cumpăni mai bine lucrurile, acești erudiți

vor descoperi că autorul acestei cărți nu este de condamnat, căci este datoria astronomilor să culeagă cu hărnicie și iscusință istoriile mișcărilor cerești; apoi, cum nu pot în nici un fel descoperi adevăratele cauze ale acestor mișcări, lor le e îngăduit să făurească și să plăsmuiască alte cauze în loc, urmînd principiile geometrice care le permit să calculeze atît mișcările trecute cît și pe cele viitoare: de aici decurge că nu e nevoie ca supozițiile lor să fie adevărate, ba chiar nici verosimile. Astfel trebuie să fie socotite și ipotezele acestui autor, doar dacă cititorul nu ar fi atît de naiv într-ale opticii și geometriei încît să creadă că distanța de patruzeci de grade și mai mult pe care o atinge Venus cînd se îndepărtează de soare fie într-o parte fie în cealaltă, s-ar putea datora mișcării ei pe epiciclu.[217] Dacă acest lucru ar fi adevărat, chiar și un orb vedea că ceea ce ar decurge de aici este contrar oricărei experiențe: anume că diametrul stelei ar apărea de patru ori mai mare, iar volumul ei de șaisprezece ori mai mare, cînd ea se află cel mai aproape de pămînt, în punctul opus apogeului[218], decît atunci cînd se află cel mai departe și, cum se spune, atinge apogeul. Și mai există și alte ipoteze la fel de nepotrivite ca aceasta, pe care nu e cazul să le înfățișăm aici." Și încheie astfel: „Să acceptăm așadar această comoară de ipoteze numai pentru ușurința uimitoare și iscusită pe care o oferă calculelor: dar oricine va lua aceste lucruri închipuite drept adevărate va ieși din această învățătură mai prost decît a intrat."

Vedeți acum și voi ce paznic e acesta! Observați în ce fel vă deschide ușa pentru a vă lăsa să intrați și să vă împărtășiți din această aleasă teorie, fără de care știința de a calcula, de a măsura, de a mînui geometria și perspectiva rămîne un simplu joc al unor smintiți ingenioși. Socotiți cît de bine îl servește pe stăpînul casei. — Copernic nu numai că a susținut că pămîntul se mișcă, dar

a și declarat-o și confirmat-o într-o scrisoare adresată papei[219] unde spune că părerile filozofilor sînt foarte departate de cele ale mulțimii și că acestea din urmă nu merită a fi urmate, ci dimpotrivă, izgonite, pentru că nu sînt conforme cu adevărul și cu dreptatea. Și mai oferă și alte numeroase indicii referitoare la poziția sa — deși, la sfîrșit, pare să facă, atît celor care înțeleg această filozofie cît și matematicienilor puri care o înțeleg și nu prea, următoarea propunere: dacă ipoteza mișcării pămîntului, pentru o serie de aparente neajunsuri, nu le convine, să-i lase totuși lui libertatea de a o formula, pentru a-i îngădui să facă demonstrații mai convingătoare decît cele ale anticilor, care au avut libertatea de a imagina atîtea feluri și modele de cercuri pentru a dovedi mișcarea aștrilor. Aceste cuvinte nu înseamnă însă că el s-ar îndoi de ceea ce a declarat, lucru dovedit cu prisosință în cartea întîi unde răspunde cu argumente celor ce susțin ideea contrară; în această carte el se plasează nu doar pe poziția matematicianului care formulează ipoteze ci și pe cea a fizicianului care demonstrează mișcarea pămîntului. Dar pentru Nolan contează prea puțin că înaintea lui mișcarea pămîntului a fost afirmată de Copernic, de Nicetas din Siracuza, pitagoricianul, de Philolaos, de Heraclit din Pont, de Ecphantes pitagoricianul[220], de Platon în *Timeos* (deși timid[221] și fără constanță căci pentru el era mai degrabă o chestiune de intuiție decît de știință) și de divinul Cusanus, în cea de a doua carte a lucrării sale *Despre docta ignoranță*[222], sau alți puțini învățați care au spus-o, au susținut-o[223] și propovăduit-o înaintea lui: pentru că el, Nolanul, o deduce dintr-o serie de principii diferite și mai solide care îi aparțin și care îi permit ca, sprijinindu-se nu pe autoritate, ci pe dovada vie produsă de simțuri și de rațiune[224], să considere această mișcare certă, pe cît de cert poate fi ceva pe lumea asta.

SMITHO: Asta-i un lucru bun. Dar, rogu-vă, ce e cu argumentul acela folosit de paznicul lui Copernic, precum că este probabil, dacă nu chiar adevărat, că dimensiunea planetei Venus ar trebui să varieze proporțional cu distanța[225]?

TEOFILO: Acest nebun, care se teme și se îngrijește ca alții să nu înnebunească din pricina teoriei lui Copernic, nu știu, zău, dacă putea găsi vreun argument mai nepotrivit ca acela. El declară cu solemnitate că cine susține teoria lui Copernic se recunoaște neștiutor într-ale opticii și ale geometriei — și crede că declarația ține loc de adevăr. Aș vrea să știu de care optică și geometrie vorbește acest dobitoc, care nu face decît să dovedească cît de neștiutor într-ale opticii și geometriei este el împreună cu cei care l-au învățat pe el. Aș vrea să știu cum se poate deduce din mărimea corpurilor luminoase apropierea sau depărtarea lor în spațiu; și invers, cum, din apropierea sau depărtarea unor asemenea corpuri, se poate deduce vreo variație proporțională a mărimii lor. Aș vrea să aflu care principiu al perspectivei sau opticii ne permite nouă să deducem cu certitudine din variația diametrului unui corp luminos distanța sau apropierea mai mare sau mai mică. Aș vrea să înțeleg dacă următoarea concluzie a noastră este greșită: că din mărimea aparentă a unui corp luminos nu se poate deduce nici mărimea lui reală nici distanța la care se află; căci, așa cum nu se poate vorbi în același fel despre un corp opac ca despre unul luminos, tot așa nu putem judeca mărimea sau distanța unor corpuri de luminozitate diferită, adică a unuia puțin luminos și a altuia mult mai luminos sau foarte luminos. Mărimea capului unui om aflat la două mile nu se vede, dar aceea, mult mai mică, a unei făclii sau a unui alt fel de foc, se vede fără greutate (deși nu fără deosebire) și de la șaizeci de mile: așa cum de la capul Otranto din Puglia se văd adesea făcli-

ile din Avelon[226], cu toate că aceste două localități sînt despărțite de Marea Ioniană. Orice om rațional și cu bun simț știe că focurile care se văd la șaptezeci de mile depărtare, pentru a fi văzute la fel la o sută patruzeci de mile, trebuie să aibă o luminozitate dublă; la două sute zece mile, o luminozitate triplă; la două sute optzeci, o luminozitate quadruplă, și așa mai departe, imaginea sporind proporțional nu cu dimensiunea ci cu intensitatea luminii. Căci menținerea constantă a diametrului și volumului depinde mai degrabă de calitatea și intensitatea luminii decît de dimensiunea corpului care emite lumina. Spuneți voi, opticieni înțelepți și savanți într-ale perspectivei: dacă eu văd o lumină de patru degete diametru la o distanță de o sută de stadii[227], asta înseamnă că dacă ea s-ar afla la cincizeci de stadii eu am s-o văd de opt degete diametru; că la douăzeci și cinci de stadii o să-mi apară de șaisprezece degete; și la douăsprezece mile și jumătate de treizeci și două de degete și tot așa mai departe, pînă ce, lîngă noi, va fi de mărimea pe care o vreți voi?

SMITHO: În felul în care spui nu s-ar putea dovedi pe cale geometrică falsitatea teoriei, fără îndoială greșite, a lui Heraclit din Efes[228], după care soarele este de dimensiunea pe care o vedem noi cu ochii. La asemenea teorie a subscris și Epicur[229], după cum aflăm din *Epistola către Sofocle*[230] și din cartea a unsprezecea a lucrării *De natura* (după relatarea lui Diogenes Laertios[231]). Epicur declară că, după judecata lui, „mărimea soarelui, a lunii și a celorlalte stele este aceea ce se arată simțurilor noastre"; căci, spune el „dacă și-ar micșora mărimea în raport cu distanța, și mai mult și-ar micșora culoarea"; și adaugă că „la fel trebuie să judecăm luminile, fie că sînt apropiate, fie că sînt depărtate de noi".[232]

PRUDENZIO: *Illud quoque epicureus Lucretius testatur quinto „De natura" libro:*

*Nec nimio solis maior rota, nec minor ardor*
*esse potest, nostris quam sensibus esse videtur.*
*Nam quibus e spaciis cumque ignes lumina possunt*
*adiicere et calidum membris adflare vaporem,*
*illa ipsa intervalla nihil de corpore limant*
*flammarum, nihilo ad speciem est contractior ignis.*
*Luna quoque sive notho fertur, sive lumine lustrans,*
*sive suam proprio iactat de corpore lucem,*
*quicquid id est, nihilo fertur maiore figura.*
*Postremo quoscunque vides hinc aetheris ignes,*
*dum tremor est clarus, dum cernitur ardor eorum,*
*scire licet perquam pauxillo posse minores*
*esse, vel exigua maiores parte brevique,*
*quando quidem quoscunque in terris cernimus ignes,*
*perparvum quiddam interdum mutare videntur,*
*alterutram in partem filum, cum longius absint.*[233]

TEOFILO: Ai dreptate în ce spui: degeaba vin să-i contrazică pe epicurei, cu argumentele obișnuite și specifice domeniilor lor, geometrii și specialiștii într-ale perspectivei, chiar și cei înțelepți, și nu doar nebunii de soiul celui care scrie prefața la Copernic. Să vedem cum vor putea calcula ei, la uriașa distanță care e epiciclul planetei Venus, diametrul corpului planetei și alte lucruri asemănătoare. — Mai mult, vreau să vă atrag atenția asupra încă unui lucru. Vedeți cît e de mare corpul pămîntului? Știți că noi nu putem vedea decît ceea ce se întinde pînă la orizontul artificial[234]?

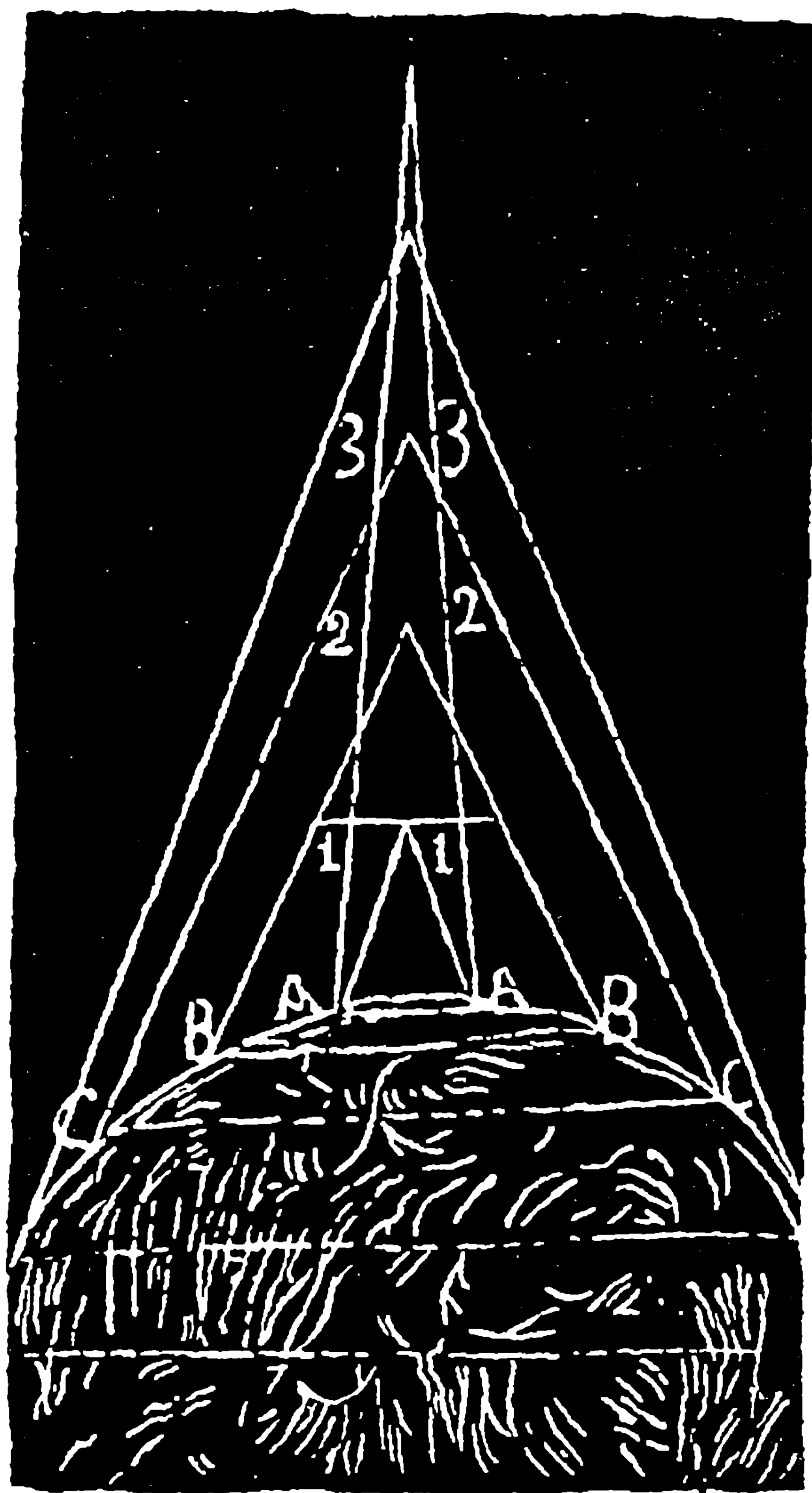
SMITHO: Desigur.

TEOFILO: Acum, presupunînd că v-ați putea îndepărta de globul pămîntesc, într-un punct oarecare al ținutului eteric: de oriunde s-ar afla acest punct, ar fi cu putință ca pămîntul să ne apară mai mare?

SMITHO: Cred că nu; pentru că nu văd nici o rațiune pentru ca linia mea vizuală să crească și să-și lun-

gească semidiametrul care măsoară diametrul orizontului.

TEOFILO: Corectă judecată. Totuși, pe măsură ce ne îndepărtăm, orizontul se micșorează și, o dată cu micșorarea orizontului, se estompează ceea ce se găsește dincolo de orizontul văzut mai înainte, ca în figura de față:

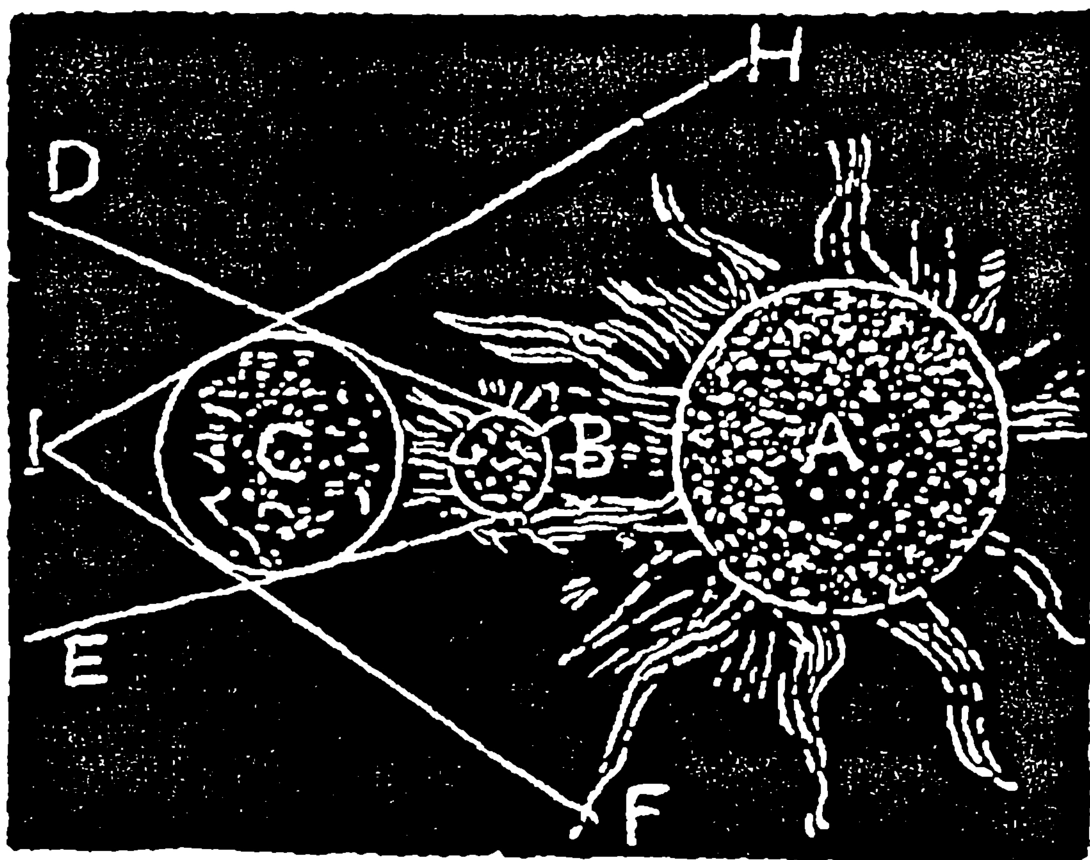



[Fig. 1]

aici 1-1 reprezintă orizontul artificial căruia îi corespunde arcul A-A al globului terestru; 2-2 este orizontul artificial al unei prime micșorări a distanței, căreia îi cores-

punde arcul B-B; 3-3 este orizontul celei de a treia[235] micșorări, căreia îi corespunde arcul C-C; orizontul celei de a patra[236] micșorări este 4-4, căreia îi corespunde arcul D-D[237] și așa mai departe: pe măsură ce orizontul artificial descrește, coarda arcului se lungește, pînă la linia emisferei și chiar dincolo de ea. Dacă ne-am plasa la aproximativ aceeași distanță, am vedea pămîntul cum vedem acum luna, cu aceleași neregularități, cu zone mai strălucitoare și zone mai întunecate, după cum suprafața lui este în unele locuri de apă în alte locuri de pămînt. Astfel, cu cît descrește unghiul vizual, cu atît se lungește coarda care subîntinde arcul și cu atît se micșorează orizontul artificial (căruia îi păstrăm denumirea, deși în limbajul curent termenul are doar o semnificație). Așadar, cu cît ne îndepărtăm mai mult, percepem o parte mai mare din emisferă și o intensitate mai mare a luminii. Cu cît diametrul se micșorează cu atît lumina devine mai uniformă; iar dacă ne îndepărtăm tot mai mult de lună, petele ei vor deveni mereu mai mici iar în cele din urmă nu vom mai vedea decît un corp mic în întregime luminos.

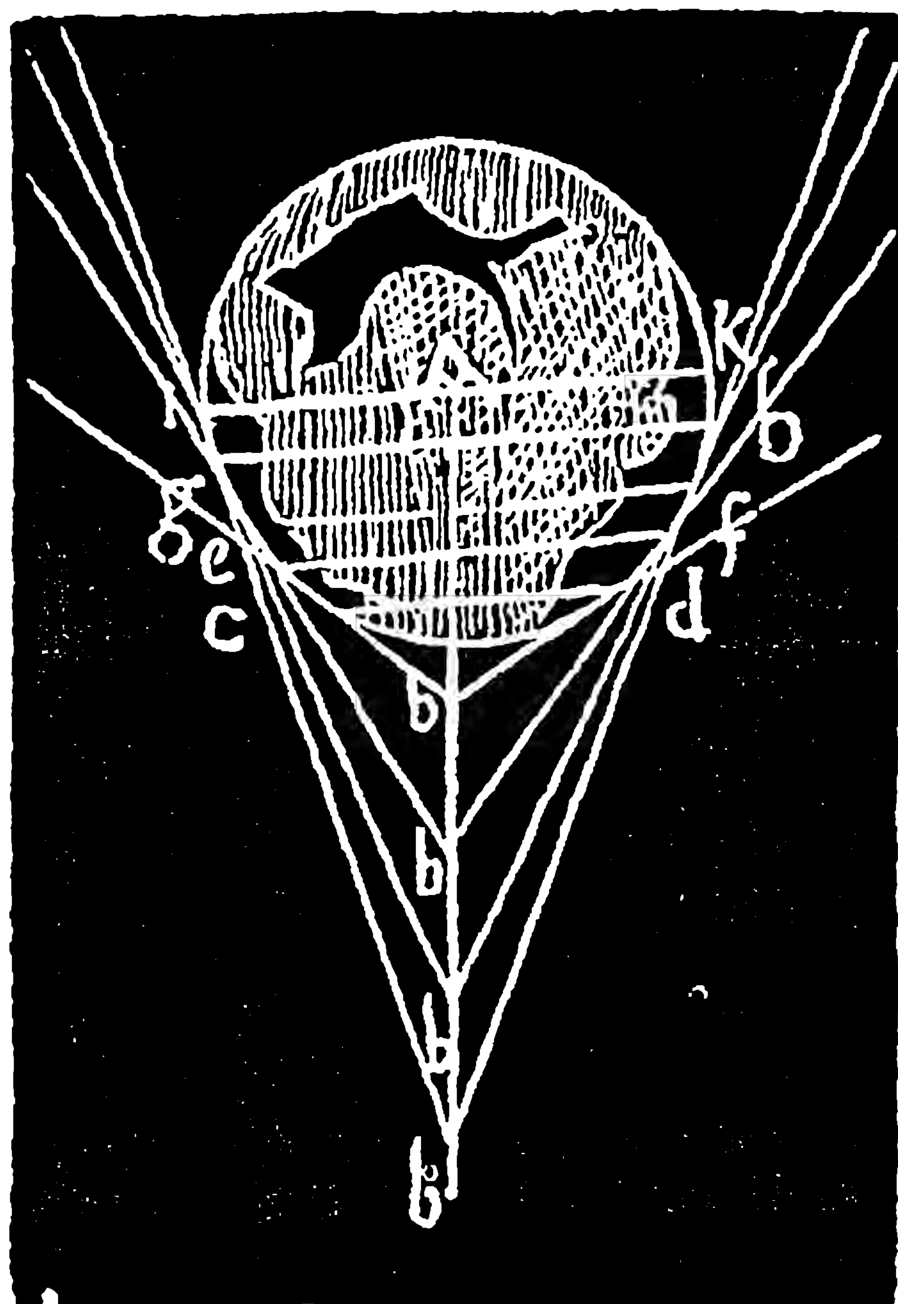
SMITHO: Mi se pare că am înțeles acum un lucru nici obișnuit nici lipsit de importanță. Dar să revenim, rogu-te, la opinia lui Heraclit și Epicur, despre care spui că rezistă în fața argumentelor perspectivei, din cauza insuficienței principiilor acestei științe. Pentru a pricepe această insuficiență și pentru a culege roadele teoriei dumitale, aș vrea să aflu care sînt argumentele care demonstrează, fără tăgadă, nu numai că soarele este mare, dar că este chiar mai mare decît pămîntul. Argumentul se bazează pe faptul următor: corpul luminos mai mare, luminînd un corp opac mai mic, dă naștere unui con de umbră ce pornește de la corpul mai mic și se întinde în spatele lui, ca în figura următoare[238]:




[Fig. 2]

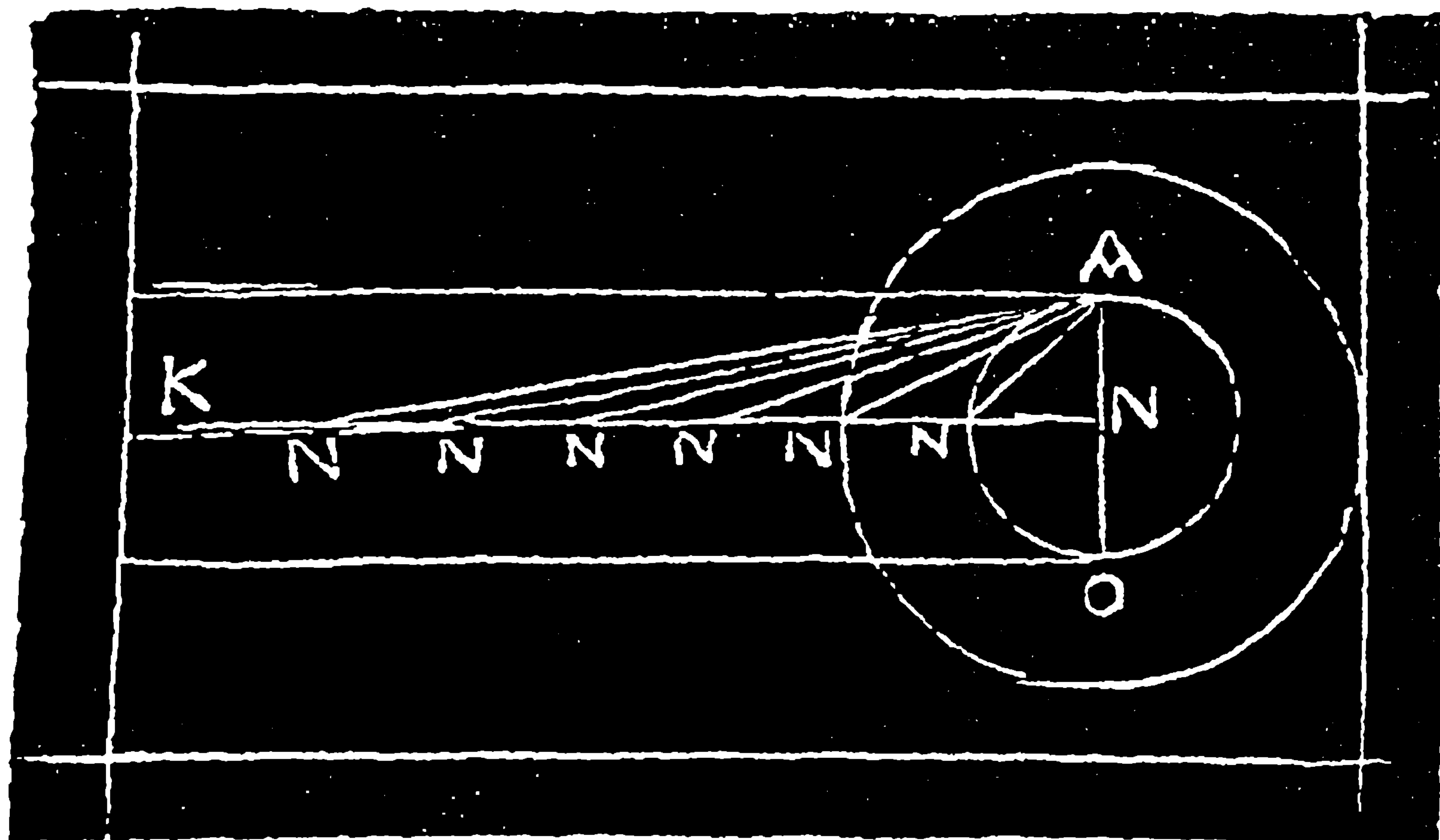
lumina corpului luminos M, întîlnind corpul opac C, delimitat de HI [HN și IN], aruncă conul de umbră cu vîrful în punctul N. Dar conul format de un corp luminos mai mic, pornind de la un corp opac mai mare decît el, nu va întîlni nici un spațiu care să poată să-i deseneze baza. Se pare, de aceea, că el se prefigurează ca un conoid infinit. Iată de ce, în aceeași figură, corpul luminos A proiectează un con de umbră pornind de la corpul opac C; iar cele două linii CD [AD] și CE [AE], dilatînd tot mai mult umbra conoidală, se pierd în infinit fără a putea găsi o bază care să le delimiteze. De aici se poate trage concluzia că soarele este mai mare decît pămîntul, pentru că el proiectează conul de umbră al acestuia pînă în preajma sferei lui Mercur și nu mai departe.[239] Dacă soarele ar fi fost un corp luminos mai mic decît pămîntul, lucrurile ar fi trebuit să se petreacă altminteri; iar cînd corpul luminos s-ar găsi în emisfera inferioară, ar trebui ca în emisfera noastră cerul să fie mai mult întunecat decît luminos, dacă admitem că toate stelele își primesc lumina de la soare.[240]

TEOFILO: Ați înțeles deci cum un corp luminos mai mic poate lumina mai mult de jumătate dintr-un corp opac mai mare. Observați cu atenție datele oferite de experiență. Dacă avem două corpuri, unul mare și opac precum A, iar altul mic și luminos precum N[241], și îl plasăm pe cel luminos în imediata apropiere a celui mare și opac, ca în figura următoare, el va lumina în limitele arcului mic C-D, subîntins de coarda $B_1$. Dacă îl plasăm la a doua distanță, mai mare, el va lumina în limitele arcului mai mare E-F, subîntins de coarda $B_2$. Dacă îl plasăm la a treia distanță, încă și mai mare, va lumina arcul G-H, subîntins de coarda $B_3$. În concluzie, dacă lumina corpului luminos N are suficientă forță pentru a străbate tot spațiul necesar, acest corp, îndepărtându-se, va




[Fig. 3]

sfîrși prin a lumina un arc mai mare de o jumătate de cerc; căci dacă la o anumită distanță a putut lumina o jumătate de cerc, nimic nu-l oprește de a lumina un arc încă și mai mare dacă distanța între el și celălalt corp sporește.[242] Mai mult chiar. Să presupunem că, dintre cele două corpuri, cel luminos își pierde diametrul foarte încet și greu, iar cel opac, oricît de mare va fi fost la început, și-l pierde nemăsurat de repede, atunci, așa cum distanța progresiv mai mare a făcut să crească unghiul luminos de la coarda mică CD, la coarda EF mai mare, iar apoi la cea GH care e diametru[243], în același fel, distanța crescînd din nou progresiv, unghiul luminos va atinge coardele progresiv mai mici din spatele diametrului pînă cînd corpul opac nu va mai împiedica vederea reciprocă a corpurilor diametral opuse. Explicația e că ecranul constituit de diametru nu încetează să se micșoreze o dată cu diametrul însuși, pe măsură ce unghiul B [N] devine tot mai ascuțit. Pînă la urmă este necesar ca unghiul să devină atît de ascuțit încît să se confunde cu o linie (căci numai un nebun poate crede că dividerea fizică a unui corp finit se poate face la infinit, fie că infinitul îl înțelegem ca potențial sau în act[244]) în lungul căreia două corpuri aflate față în față devin vizibile unul pentru altul, fără ca nimic din ce este plasat între ele să le împiedice vederea. — Căci acel ceva plasat la mijloc și-a pierdut proporționalitatea și diferența de diametru care în cazul corpurilor luminoase se păstrează. Totuși corpul opac aflat între celelalte, trebuie să se afle la o distanță suficient de mare de ambele corpuri pentru a-și pierde dimensiunile și diferența de diametru: lucru ce se poate observa în cazul pămîntului al cărui diametru nu împiedică vederea reciprocă a două stele aflate de o parte și de alta a lui, la fel cum ochiul le vede fără nici o dificultate pe amîndouă din centrul emisferei N și din punctele aflate pe circumferința ANO




[Fig. 4]

(imaginînd, pentru aceasta, că pămîntul ar fi împărțit în două părți egale așa încît să se poată trasa toate liniile de perspectivă). Acest lucru reiese bine din figură: linia AN [AO] fiind diametru, [în N 1] formează un unghi drept în raport cu circumferința; dar în a doua poziție a lui N, unghiul este ascuțit; iar în a treia poziție, este încă și mai ascuțit; unghiul sfîrșește prin a deveni atît de ascuțit încît ajunge pînă la limita în care nu mai apare ca un unghi ci ca o dreaptă, ceea ce anulează relația instituită de diferitele valori ale semidiametrului; prin urmare se anulează diferența produsă de întregul diametru AO. De aici decurge în mod necesar că nimic nu împiedică vederea reciprocă a două corpuri luminoase dacă ele nu își reduc prea repede diametrul — acesta nediminuîndu-se atît de repede ca cel al unui corp opac sau mai puțin luminos plasat între cele două. — De aici se poate trage concluzia că un corp de dimensiune mai mare, susceptibil de a-și micșora diametrul, deși plasat în linie dreaptă între alte două corpuri —, nu va

împiedica vederea în perspectivă a celor două, oricît de mici ar fi ele, cu condiția ca ele să-și păstreze diametrul de vizibilitate pierdut de corpul cel mare plasat la mijloc. Dacă vreți să dați agerime unei minți încete și s-o ajutați să priceapă fără trudă și să se convingă de raționamentul precedent, supuneți-o la următoarea experiență: dacă își apropie de ochi un băț de lemn, îi este cu neputință să vadă lumina unei lumînări plasate la o oarecare distanță; cu cît însă depărtează bățul de ochi și-l apropie de lumînare, lumina devine tot mai puternică; cînd bățul ajunge lîngă flacără, atît de aproape de ea pe cît era la început de ochi, obstacolul pe care îl pune el în calea luminii nu va fi nici măcar pe măsura mărimii lui. Să presupunem acum că bățul ar rămîne pe loc, dar lumina s-ar îndepărta de băț cît bățul de ochi: în acel caz bățul devine un obstacol nesemnificativ în calea luminii. Astfel, cînd ochiul și lumina vor fi plasate la distanță egală față de băț, omul nostru va vedea numai lumina, practic nemaipercepînd bățul. Cugetînd la acest exemplu, chiar și mintea cea mai împiedicată va putea să priceapă cele explicate mai sus.

SMITHO: În această privință mă declar deplin satisfăcut; dar mai am o nelămurire în legătură cu ce ai explicat înainte: cum adică noi, dacă ne-am ridica de la pămînt tot mai sus, pierzînd din ochi orizontul care treptat se va tot micșora, ajungem să percepem acest corp ca pe o stea[245] ? Aș vrea așadar să adaugi la cele spuse unele lămuriri în această privință, știind că, după dumneata, în univers există multe sau chiar nenumărate alte pămînturi asemeni acestuia. Și îmi amintesc că am citit în Cusanus, pe care știu că nu îl contești, că și soarele s-ar compune din părți diferite, la fel cum se compun luna și pămîntul. Spune Cusanus[246] că dacă privim cu atenție corpul solar, vom vedea că strălucirea lui — mai vizibilă pe circumferință — are în mijloc o opacitate marcată.

TEOFILO: Formularea și gîndirea lui sînt divine, iar dumneata le-ai aplicat cu măiestrie. Dacă bine îmi amintesc, am spus mai devreme că — de vreme ce corpurile opace își reduc diametrul repede, iar cele luminoase, încet — imaginea unui corp obscur se șterge și piere cu depărtarea, în vreme ce imaginea unui corp luminat diafan, sau a unui corp luminos în general, tinde să se închege și din mai multe părți luminoase dispersate se formează o unică lumină continuă și vizibilă. De aceea, dacă luna s-ar afla mai departe, ea n-ar mai eclipsa soarele; și orice om care pricepe asemenea lucruri va înțelege cu ușurință că, dacă ar fi mai departe, ea ar deveni și mai luminoasă.[247] Iar dacă ne-am afla chiar pe lună, ea nu ne-ar mai apărea luminoasă de loc: la fel cum, aflîndu-ne pe pămînt, noi nu percepem lumina pe care acesta o dăruiește celor ce se află pe lună[248], și care poate că este mai vie chiar decît razele soarelui, reflectată cum e de cristalul lichid al pămîntului. În ceea ce privește lumina soarelui, deocamdată nu știu dacă ea trebuie judecată în același fel. Dar ne-am îndepărtat prea mult de la subiect. E timpul să revenim la celelalte aspecte ale problemei noastre.

SMITHO: E bine să auzim și celelalte subiecte propuse de el.

## *Al treilea subiect al doctorului Nundinio*

TEOFILO: Apoi Nundinio a spus că e neverosimil ca pămîntul să se miște, deoarece, fiind mijlocul și centrul universului, el trebuie să fie temeiul nemișcat și stabil al oricărei mișcări.[249] La care Nolanul a răspuns că același lucru îl poate spune și cine consideră că în centrul universului s-ar afla soarele, care atunci ar sta el, iar nu

pămîntul, fix și nemișcat, așa cum susține Copernic și toți cei care atribuie universului o limită și o circumferință.[250] În acest chip argumentul lui Nundinio (dacă poate fi socotit un argument) n-are relevanță pentru aceștia, fiind doar o petiție de principiu. Dar argumentul n-are relevanță nici în raport cu teoria Nolanului, care consideră universul infinit și, prin urmare, susține că despre nici un corp din univers nu se poate afirma în mod absolut că s-ar afla în centru sau la margine sau între acestea două, ci doar relativ la alte corpuri și repere stabilite cu bună știință.[251]

SMITHO: Și ce părere ai de asta?

TEOFILO: Excelentă. Deoarece, așa cum nici un corp natural nu s-a dovedit a fi perfect rotund, și deci avînd un centru la modul absolut, la fel printre mișcările fizice sensibile pe care observăm că le au corpurile în natură, nu există niciuna care să nu se abată destul de la o traiectorie absolut circulară și regulată în jurul unui centru — în pofida celor care se căznesc să rotunjească și să dreagă cu tot dinadinsul orbitele neregulate și diferențele lor de diametru, născocind tot felul de remedii și leacuri doar doar vor drege natura pentru a o pune în slujba lui jupîn Aristotel sau a altora și a trage concluzia că orice mișcare este continuă și regulată în jurul unui centru.[252] Dar noi care privim nu nălucile fanteziei ci chiar lucrurile în sine, noi care avem în vedere un corp aerian, eteric, spiritual, transparent, un rezervor vast de mișcare și repaos, chiar imens și infinit — putem s-o rostim fără teamă căci nici simțurile nici rațiunea nu ne arată că ar exista vreun sfîrșit, noi știm cu certitudine că el, fiind efectul și produsul unei cauze infinite și al unui principiu infinit, el, în ceea ce privește capacitatea fizică și modul de existență, trebuie să fie infinit de infinit.[253] Sînt sigur că nu numai Nundinio ci

nimeni din cei care au capacitatea de a înțelege nu va putea dovedi vreodată, nici măcar pe jumătate, că universul fizic ar avea o limită și, în consecință, că aștrii conținuți în spațiul lui ar fi în număr finit, nici că acest univers ar avea un centru și un mijloc determinat natural.

SMITHO: Și ce a răspuns Nundinio la asta? A adus vreun argument, vreo ipoteză posibilă în sprijinul afirmației că: unu, universul ar fi finit; doi, că pămîntul ar sta în centrul universului; trei, că acest centru ar sta complet neclintit, fără să se miște nici pe loc?

TEOFILO: Nundinio e genul de om care, dacă afirmă ceva, atunci aceea e ori o prejudecată ori o obișnuință, iar cînd infirmă, o face pentru că respinge din principiu tot ce e nou și neobișnuit —, comportare des întîlnită la cei ce gîndesc puțin și nu-și controlează nici gîndirea, nici reacțiile naturale. Drept care Nundinio a rămas năucit și cu gura căscată, de parcă i s-ar fi arătat o nălucă. Și cum din fire e ceva mai discret, mai puțin încrezut și răutăcios decît tovarășul său, a tăcut mîlc și n-a mai încercat să cîrpească cu vorbe lipsa de argumente.

FRULLA: Maestrul Torquato e dimpotrivă: fie că are sau nu dreptate, fie că-l apără pe Dumnezeu sau pe diavol, el vrea una și bună: să te înfrîngă. Iar cînd nu mai are nici scut să se apere, nici spadă să atace, vreau să spun cînd nu mai are nici argumente, nici răspunsuri, lovește cu copitele mîniei, ascute ghiarele jignirii, scrîșnește din dinții injuriei, răcnește din gîtlejul sborșelii: după cîte am auzit, face orice ca să nu te lase să-ți rostești argumentele contrare și ca ele să nu ajungă la urechile ascultătorilor.

SMITHO: Așadar n-a mai zis nimic.

TEOFILO: N-a mai spus nimic despre subiectul în discuție, dar a propus îndată altul.

## *Al patrulea subiect al doctorului Nundinio*

Nolanul afirmase în treacăt că există nenumărate pămînturi asemeni acestuia al nostru, iar maestrul Nundinio, neștiind ce-ar putea spune la asta, dar fiind meșter la sîcîială, începe atunci să pună întrebări aiurea; sare de la chestiunea mișcării sau nemișcării globului pămîntesc la însușirile celorlalte globuri și întreabă din ce materie sînt făcute acele corpuri despre care se crede că sînt din a cincea esență[254], dintr-o substanță inalterabilă și nedegradabilă care alcătuiește, în părțile ei cele mai dense, stelele.[255]

FRULLA: Deși nu mă pricep la logică, întrebarea asta mi se pare alăturea cu drumul.

TEOFILO: Din politețe, Nolanul n-a vrut să-i facă un asemenea reproș; dar, după ce și-a exprimat dorința ca Nundinio să nu se abată de la subiect și să pună întrebările în consecință, i-a răspuns totuși că celelalte globuri asemenea pămîntului nu sînt deloc diferite de acesta: decît doar că sînt mai mari sau mai mici, așa cum se întîmplă și cu celelalte specii de animale[256] care se deosebesc prin diferențe individuale; dar că, în ceea ce privește sferele de foc, precum soarele, el crede deocamdată că acestea se deosebesc între ele la fel cum se deosebește căldura de frig, unele avînd o luminozitate proprie, altele o luminozitate venită din afară.

SMITHO: De ce a spus că așa crede el deocamdată și nu a afirmat-o în mod absolut?

TEOFILO: De teamă ca Nundinio să nu părăsească iarăși subiectul, propus de ultima lui întrebare, pentru a sări și a se agăța de ceastălaltă. Las la o parte că pămîntul, deoarece este o ființă, așadar un corp neomogen, trebuie considerat în anumite porțiuni rece, îndeosebi în părțile exterioare ventilate de aer, iar în altele, mai nu-

meroase și mai mari, trebuie considerat cald și chiar foarte cald. Și mai las la o parte și faptul că într-o discuție în care accepți în parte principiile adversarului, care se declară și vrea să treacă drept peripatetician[257], fără a te îndepărta totuși de propriile-ți principii, neclintite și nu doar de circumstanță, poți admite ideea că, în anumite privințe, pămîntul este la fel de cald ca soarele.

SMITHO: Cum asta?

TEOFILO: Pentru că, așa cum am arătat, cu cît un corp ceresc e mai departe cu atît părțile lui întunecate și opace dispar, iar cele cristaline și luminoase se unesc între ele; de aici rezultă întotdeauna o creștere a luminozității o dată cu depărtarea. Ori, dacă lumina este cauza căldurii (așa susțin unii, urmîndu-l pe Aristotel[258]: după ei, luna și celelalte stele sînt și ele mai mult sau mai puțin calde, în funcție de cît de mare le este luminozitatea; și după ei, afirmația că unele planete sînt reci este relativă și doar în raport cu alte planete), atunci, ca o consecință a acestei proprietăți, pămîntul, o dată cu lumina pe care o transmite departe în eter, va transmite și căldură. Dar noi nu avem nici o dovadă că lumina produce în mod necesar căldură: căci vedem în jurul nostru destule lucruri care răspîndesc lumină dar nu și căldură. Iar ca să revenim la Nundinio: iată că începe să-și arate colții, să-și caște fălcile, să strîngă din ochi, să-și încrunte sprîncenele, să-și umfle nările, să scoată din bojoci un cîrîit de clapon, dînd de înțeles în felul ăsta celor de față că el pricepe totul, că dreptatea e de partea lui și că ce susține celălalt e ridicol.

FROLLA: Și de-ar fi fost adevărat, n-ar fi rîs tot așa?

TEOFILO: Iată ce se întîmplă cînd dai diamante la porci. Cînd l-au întrebat de ce rîde, a răspuns că afirmația și închipuirea că ar exista alte pămînturi cu aceleași proprietăți și neregularități ca și pămîntul acesta sînt născocirile lui Lucian din *Istoria adevărată*[259]. La aceas-

ta, Nolanul a răspuns că Lucian, prezentînd luna ca un alt pămînt, locuit și cultivat ca și al nostru, își bătea joc de filozofii care susțineau că ar exista mai multe pămînturi (luna cu deosebire, pentru că, fiind mai aproape de pămînt, asemănarea ei cu acesta este mai vizibilă), dar că aici Lucian greșea, dovedindu-se la fel de ignorant și de orb ca ceilalți. Deoarece, dacă ne gîndim bine, vom constata că pămîntul împreună cu atîtea alte corpuri denumite astre, care sînt principalele mădulare ale universului, dau viață și hrană celorlalte lucruri, luîndu-le și în aceeași măsură restituindu-le materie, sînt ele însele și în măsură sporită vii; și fiind vii, ele, în mod voluntar, ordonat, urmînd un principiu intrinsec și natural, se mișcă înspre lucrurile și spațiile care li se potrivesc mai bine.[260] Nu există alte cauze externe care să pună în mișcare sferele închipuite de unii, în care aștrii ar sta țintuiți și ar fi transportați doar o dată cu și prin mișcarea acestor sfere imaginare; căci, dacă acestea ar fi adevărate, violența mișcării ar depăși natura corpului pus în mișcare, motorul ar fi mai puțin perfect decît este, iar motorul și mișcarea ar fi mai căznite și mai zbuciumate; și s-ar mai ivi multe alte inconveniente.[261] Socotiți că, așa cum bărbatul este atras de femeie și femeia de bărbat, orice plantă ori animal este atras, mai mult sau mai puțin vizibil, către principiul său vital, la fel ca soarele și ceilalți aștri; magnetul atrage fierul, chihlimbarul atrage paiul, pe scurt, orice lucru este atras de ceea ce i se potrivește și respins de ceea ce nu i se potrivește: totul se mișcă în temeiul unui principiu intern și suficient care determină orice activitate naturală, și nu al unui principiu exterior — cum vedem că se întîmplă cu lucrurile care sînt deplasate împotriva ori dinafara propriei naturi. Așadar pămîntul și ceilalți aștri se mișcă, fiecare în spațiul său specific, în virtutea unui principiu intrinsec care este însuși sufletul fiecăruia.[262] — „Și, după

dumneata“, a spus Nundinio, „sufletul ăsta este senzitiv?“ — „Nu numai senzitiv“, a răspuns Nolanul, „ci și intelectiv; și intelectiv nu ca sufletul nostru ci, poate, într-o măsură și mai mare.“ La asta Nundinio a tăcut și n-a mai rîs.[263]

PRUDENZIO: Pare-mi-se că, dacă are suflet, pămîntul nu se bucură cînd i se sapă în spinare grote și caverne, după cum nici noi nu ne bucurăm ci suferim cînd ni se scoate un dinte sau ni se străpunge carnea.

TEOFILO: Nundinio nu-i seamănă lui Prudenzio într-atît încît să emită, în cazul în care i-ar trece prin minte, un asemenea raționament: căci nu este atît de ignorant într-ale filozofiei ca să nu știe că, dacă pămîntul are simțăminte, ele nu sînt ca ale noastre; dacă are carne, sînge, nervi, oase și vene, ele nu seamănă cu ale noastre; dacă are inimă, nu o are asemenea nouă; și la fel se poate spune despre toate mădularele tuturor acelor viețuitoare pe care noi le numim animale și care sînt socotite de toată lumea animale și nimic mai mult. Nundinio nu e un Prudenzio atît de bun, nici un medic[264] atît de prost încît să nu știe că, dată fiind marea masă a pămîntului, acesta n-are cum să sufere de pe urma unor asemenea accidente, pe care noi, în prostia noastră, le socotim foarte supărătoare. Și mai cred că Nundinio poate pricepe că, asemeni animalelor recunoscute ca atare, la care părțile trupului se află în continuă schimbare și mișcare, într-un soi de flux și de reflux, primind necontenit ceva din exterior și expulzînd necontenit ceva din interior (de unde și creșterea unghiilor, hrănirea părului, blănii sau lînii, cicatrizarea pielii, întărirea călcîielor), la fel și pămîntul se supune influxului și efluxului unor părți, care, la multe animale recunoscute ca atare, ne arată că sînt în viață. Și pare mai mult decît verosimil că (de vreme ce orice pe lume este într-un anume fel viu) în noi trăiesc mai mulți sau chiar nenumărați

indivizi și nu doar în noi ci și în toate celelalte corpuri compuse. Iar cînd vedem că ceva anume „moare", cum îndeobște se spune, nu trebuie să înțelegem că moare cu adevărat, ci că mai degrabă se transformă, adică își pierde alcătuirea și ordinea accidentală, dar părțile ce-o alcătuiau rămîn nemuritoare — lucru valabil pentru tot ce e material și concret și încă mai mult pentru ce este spiritual, așa cum vom arăta mai departe.[265] Dar să revenim la Nolan: văzîndu-l pe Nundinio că tace și fiind încă supărat de comparația în zeflemea cu *Istoria adevărată* a lui Lucian, atunci și-a vărsat și el o parte din fiere și i-a spus că într-o discuție civilizată nu e bine să rîzi și să-ți bați joc de ce nu ești în stare să pricepi: „Dacă eu nu rîd de născocirile dumitale", a spus Nolanul, „nici dumneata nu trebuie să rîzi de afirmațiile mele. Dacă eu discut politicos și cu respect, dumneata trebuie să faci cel puțin la fel, pentru că eu îți cunosc capacitatea intelectuală și știu că dacă mi-aș pune în minte să susțin cu adevărat poveștile lui Lucian, n-ai fi în stare să mă contrazici." Așadar, dacă la întrebare răspunsese cu argumente, la batjocură a răspuns acum cu arțag.

## *Al cincilea subiect al doctorului Nundinio*

Înghesuit atît de Nolan cît și de ceilalți să înceteze de a mai întreba cum, de ce, cînd și unde, și să formuleze o temă...

PRUDENZIO: *Per quomodo et quare, quilibet asinus novit disputare.*[266]

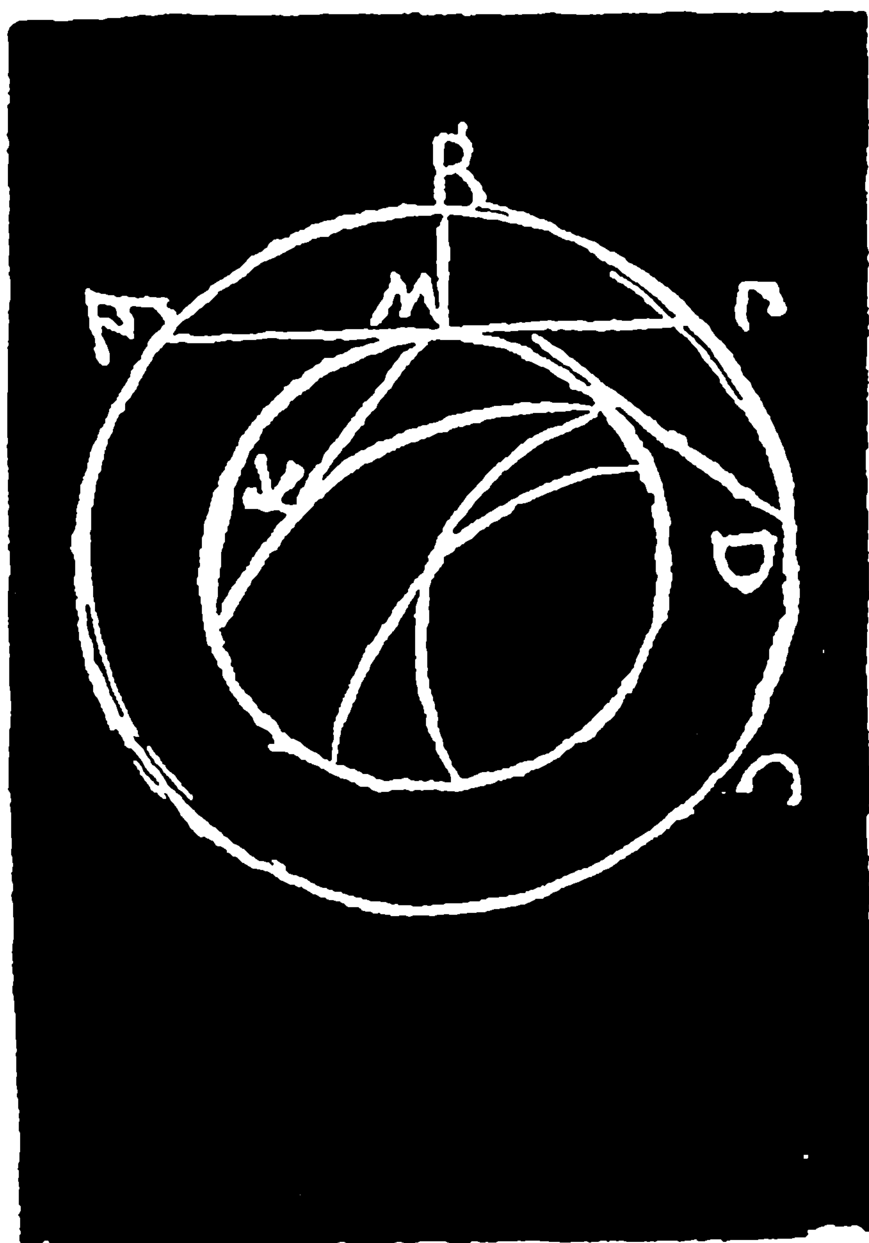
TEOFILO: ...Nundinio a propus una dintre cele mai răsuflate: anume că, dacă e adevărat că pămîntul se rotește spre partea pe care noi o numim răsărit, atunci norii ar trebui neapărat să pară că se deplasează spre

apus, din cauza marii repeziciuni și viteze a globului nostru care în numai douăzeci și patru de ore ar trebui să facă o rotație completă.[267] La aceasta, Nolanul a răspuns că aerul prin care se mișcă norii și vîntul aparțin pămîntului: căci prin denumirea de „pămînt“ trebuie înțeles, după părerea lui (în această interpretare) întreaga mașinărie și întreaga vietate luată cu toate părțile sale atît de diferite între ele: drept care rîurile, pietrele, mările, aerul agitat de vapori închis între munții cei înalți, sînt părți alcătuitoare ale pămîntului la fel cum este, de pildă, aerul care umple plămînii și alte cavități ale unui animal, prin care acesta respiră și care dilată arterele și produce alte efecte necesare vieții. Așadar norii, puși în mișcare de neregularitățile corpului terestru, se află înăuntrul lui, cum am spune, în viscerele lui, la fel ca apele. Lucrul acesta a fost înțeles și de Aristotel care, în prima carte din *Meteorologicele*[268] spune că: „aerul care înconjoară pămîntul, umed și cald din pricina emanațiilor acestuia, este la rîndul lui înconjurat de un alt aer, cald și uscat, unde nu există nori: iar acest aer se află în afara circumferinței pămîntului, adică în afara suprafeței care îl delimitează dîndu-i astfel forma perfect rotundă pe care o are; cît privește vînturile, acestea iau naștere nu altundeva decît în măruntaiele pămîntului, în cavitățile lui: de aceea nici nori, nici vînturi nu apar deasupra munților foarte înalți, unde aerul are o mișcare circulară regulată ca și corpul universului.“ Asta înțelegea poate și Platon cînd spunea că noi am locui în cavitățile și în părțile întunecoase ale pămîntului și că raportul dintre noi și animalele care viețuiesc în aer este la fel cu cel dintre noi și pești, care locuiesc într-un fluid mai dens.[269] Aceasta înseamnă că aerul plin de vapori este un fel de apă; iar aerul pur, în care viețuiesc alte animale mai fericite, se află deasupra pămîntului: acolo unde aerul nostru este pentru ele

apă, la fel cum este apă pentru noi Amfitrite[270]. Iată așadar ce trebuie răspuns la întrebarea lui Nundinio: așa cum marea nu se află la suprafața ci în pîntecul pămîntului și, ca ficatul pentru noi, este sursă de umori, la fel acest aer zbuciumat nu stă în afara pămîntului ci înăuntrul lui, ca în plămînii animalelor.

SMITHO: Cum se face atunci că, deși locuim în măruntaiele pămîntului, noi vedem totuși emisfera întreagă.

TEOFILO: Rotunjimea globului terestru, ale cărui straturi interioare nu sînt mai puțin sferice decît cel exterior și ultim, face ca orizontul[271] să ni se arate ca o suprapunere de convexități: astfel, în depărtare, un munte nu constituie un obstacol între ochii noștri și o parte a cerului, cum ar fi în apropiere, cînd ne-ar împiedica cu siguranță să vedem cercul orizontului. Așadar depărta-




[Fig. 5]

rea la care se află asemenea munți, care urmează și ei convexitatea pămîntului, care nu e plat ci sferic, ne împiedică să-i percepem pe noi care ne aflăm în măruntaiele lui. Lucrul acesta se poate observa cu ușurință în figura următoare[272]: ABC este adevărata suprafață a pămîntului, înăuntrul căreia se află lucruri numeroase și diferite precum mările și continentele, cum ar fi cel notat cu M de unde emisfera se vede întreagă și tot atît de bine ca și din A sau din alte puncte aflate pe suprafața exterioară. Ceea ce se explică în două feluri: pe de o parte prin mărimea pămîntului, pe de alta, prin convexitatea circumferinței sale: de aceea în M nu există vreun obstacol care să împiedice vederea orizontului, căci munții chiar cei mai înalți nu se interpun în M după drepta MB (ceea ce s-ar întîmpla, cred, dacă pămîntul ar fi plat) ci după linia MC, MD — care, după cum se vede, nu constituie un impediment datorită curburii arcului. Mai mult, observați că punctul K se află față de M în același raport în care M se află față de C și D: prin urmare părerea lui Platon depre uriașele scobituri și proeminențe ale pămîntului nu arată a fi o născocire.

SMITHO: Aș vrea să știu dacă aflîndu-ne în apropierea unor munți foarte înalți întîlnim o asemenea piedică.[273]

TEOFILO: Nu, dar în apropierea unor munți mai mici, da. Căci munții sînt foarte înalți numai cînd sînt și foarte întinși, așa încît privirea noastră nu poate percepe mărimea lor adevărată — ceea ce ne îngăduie să cuprindem în afară de acest orizont, nenumărate alte orizonturi artificiale unde accidentele care le alterează pe unele nu le pot altera pe celelelalte. Prin „munți înalți" nu înțelegem însă niște înălțimi precum Alpii sau Pirineii, ci precum Franța întreagă, care se ridică între două mări, Oceanul la nord și Mediterana la sud: plecînd de la aceste două mări, mergînd spre Auvergne urci necon-

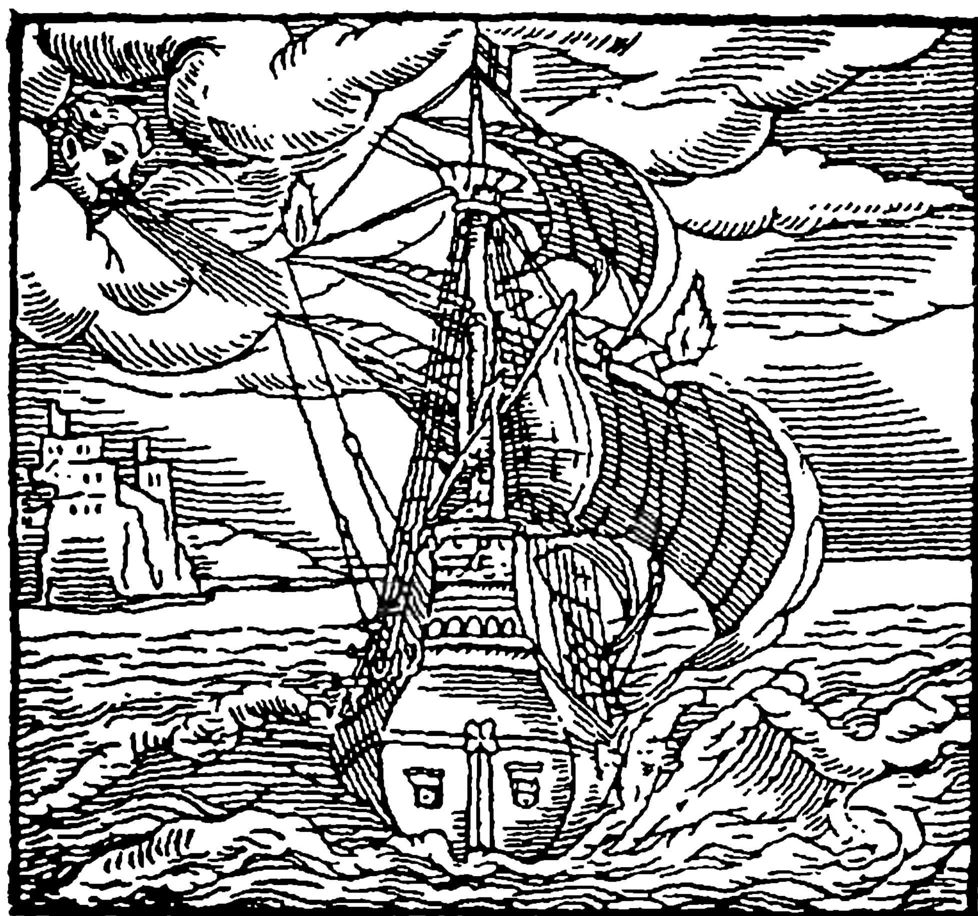
tenit și la fel urci dinspre Alpi și dinspre Pirinei, care odinioară au fost creasta unui singur lanț foarte înalt. Sfărîmat o dată cu trecerea timpului (căci, în virtutea continuei reînnoiri a pămîntului, iau naștere în același timp alți munți în alte locuri), el formează mai multe creste separate pe care noi le numim munți. Nundinio, aducînd exemplul unor munți din Scoția, unde probabil a fost el, dovedește că nu a priceput ce anume înseamnă „munți foarte înalți": căci în fapt întreaga insulă britanică este un munte care își înalță creștetul deasupra undelor mării oceanice; piscul acestui munte trebuie să se afle în locul cel mai înalt al insulei; iar dacă înălțimea lui atinge altitudinea la care aerul e liniștit, atunci avem dovada că el este într-adevăr unul dintre acei munți foarte înalți unde locuiesc poate viețuitoarele cele mai fericite. Alexandru din Afrodisia cugetă la fel despre Olimp unde cenușa sacrificiilor dovedește înălțimea foarte mare a acestui munte precum și liniștea aerului care se află deasupra marginilor și mădularelor pămîntului.[274]

SMITHO: Mi-ai satisfăcut pe deplin curiozitatea și mi-ai dezvăluit cu măiestrie multe taine ale naturii, care stau ascunse sub această cheie. Răspunsul referitor la comportamentul norilor și vîntului oferă totodată altul, la obiecția ridicată de Aristotel în *Despre cer și lume*, cartea a doua: după el, [dacă pămîntul s-ar învîrti] ar fi cu neputință ca o piatră aruncată în sus să revină pe pămînt urmînd aceeași traiectorie dreaptă și perpendiculară, ci, din cauza mișcării foarte rapide a pămîntului, ea ar cădea mult îndărăt, spre apus.[275] Căci această aruncare petrecîndu-se în interiorul pămîntului, o dată cu mișcarea acestuia se modifică în mod necesar relațiile între liniile drepte și cele oblice, la fel cum există o diferență între mișcarea unei corăbii și mișcarea lucrurilor din interiorul ei. Dacă lucrul acesta n-ar fi adevărat, atunci cîtă vreme o corabie se deplasează pe mare, ni-

meni niciodată n-ar putea să miște vreun obiect de la un capăt la altul al ei în linie dreaptă, nici, sărind în sus, să cadă în același loc.

TEOFILO: O dată cu pămîntul se mișcă toate lucrurile care se găsesc pe pămînt; în vreme ce, dacă un obiect ar fi aruncat pe pămînt din afara pămîntului, din pricina mișcării acestuia, el n-ar putea să urmeze o traiectorie dreaptă. Iată cum apare acest lucru în cazul corabiei AB[276]: dacă ea se deplasează pe cursul unui rîu, iar cineva de pe mal aruncă o piatră drept în ea, cu cît viteza de deplasare a navei e mai mare, cu atît șansa de a o nimeri e mai mică. Dar dacă omul nu stă pe mal ci pe catargul corabiei, oricît de repede s-ar mișca aceasta, o va nimeri cu siguranță. Nimic nu va împiedica piatra sau orice alt corp greu aruncat din punctul E, situat în vîrful catargului sau în gabie, să ajungă în linie dreaptă punctul D situat la baza catargului sau altundeva, în chila sau pe puntea corabiei. Astfel dacă cineva care se află în interiorul corabiei aruncă o piatră în linie dreaptă din D spre E, piatra va cădea înapoi pe aceeași traiectorie, oricît de repede ar înainta corabia — cu condiția totuși ca ea să nu se legene.

SMITHO: Dacă țineam seama de această diferență, multe și importante secrete ale naturii și ale filozofiei profunde încep să ni se dezvăluie. Căci, deși se întîmplă foarte des, prea rar se ia în considerație ce mare diferență există între a te vindeca singur și a fi vindecat de altcineva. E lucru vădit că ne face mai multă plăcere și mai mare satisfacție cînd ne hrănim cu mîna noastră decît atunci cînd ne bagă altul în gură. Chiar și copiii, de îndată ce pot folosi propriile instrumente pentru a apuca hrana, nu acceptă decît cu neplăcere să mai fie hrăniți de alții: ca și cum, natura într-un fel i-ar învăța că o dată cu plăcerea scade și folosul. Pruncii care sug, nu vedeți cum strîng în mînă țîța? Iar în ceea ce mă privește pe mine



[Fig. 6]

personal, hoția nu m-a înspăimîntat nicicînd mai tare decît atunci cînd a fost comisă de un servitor de-al casei: căci întotdeauna o ființă apropiată îmi insuflă, mai mult decît cineva străin, un sentiment de mister și de întunecime care acționează ca un duh rău și ca o prevestire de temut.

TEOFILO: Acum, ca să revenim la subiect, să ne închipuim că doi oameni aflați unul la bordul corabiei în mișcare, celălalt pe mal, ar ridica în același timp și aproximativ la aceeași înălțime mîna și ar da drumul unei pietre, lăsînd-o pur și simplu să cadă fără a-i da vreun impuls. Piatra celui dintîi va ajunge în punctul prestabilit, fără a se depărta nici abate de la traiectoria sa, în vreme ce piatra celui de al doilea, va rămîne în urmă. Și aceasta dintr-un singur motiv: piatra care cade din mîna celui aflat pe corabie și care, în consecință, se mișcă o dată cu corabia, capătă o virtute care lipsește pietrei din mîna omului aflat pe mal, chiar dacă pietrele au aceeași greutate, străbat același aer, pleacă (pe cît posibil) de la aceeași înălțime și au același impuls inițial. Această diferență nu se

poate explica decît într-un singur fel: că lucrurile care sînt fixate sau cuprinse într-altfel de corabie se mişcă o dată cu ea, iar prima piatră este înzestrată cu virtutea motoare care mişcă corabia, în vreme ce a doua e înzestrată cu o virtute motoare care nu participă la mişcarea corabiei. De aici reiese cu claritate că virtutea de a cădea în linie dreaptă nu provine nici din poziţia punctului de plecare, nici a punctului de sosire, nici din calitatea mediului pe care îl străbate, ci din eficienţa virtuţii imprimate la origine: diferenţa depinde numai de aceasta.[277] Cred că explicaţiile acestea sînt de ajuns pentru a răspunde la obiecţiile lui Nundinio.

SMITHO: Atunci mîine ne reîntîlnim pentru a auzi observaţiile lui Torquato.

PRUDENZIO: *Fiat.*[278]

*Sfîrşitul celui de al treilea dialog*

SMITHO: Vreți să vă spun care e motivul[279]?

TEOFILO: Da, spune-l.

SMITHO: Motivul e că sfînta scriptură (al cărei sens, deoarece purcede de la inteligențe superioare care nu greșesc, trebuie luat neapărat în seamă) susține și presupune în mai multe locuri contrariul.[280]

TEOFILO: În această privință, vă rog să mă credeți că dacă zeii ar fi catadicsit să ne dăruiască învățătura lucrurilor existente în natură tot atît cît ne-au dăruit practica lucrurilor morale, aș prefera să mă încred în revelațiile lor și pe acestea le-aș urma, în loc să mă iau după certitudinile oferite de raționamentele și de simțurile mele. Dar (cum poate vedea cu claritate oricine) cărțile sfinte nu se ocupă cu demonstrațiile și interpretările privitoare la lumea naturală în așa fel încît să servească minții noastre drept filozofie; ci mai degrabă se ocupă cu legile dăruite minții și simțămintelor noastre pentru a pune ordine în comportamentul nostru moral.[281] Așadar, divinul legislator, avînd acest scop dinaintea ochilor, nu-și dă osteneala de a comunica acele adevăruri care nu servesc norodului pentru a se îndepărta de rău și a îmbrățișa binele; aceste adevăruri le lasă în seama minților contemplative, în vreme ce mulțimilor,

pentru ca ele să priceapă ce e mai însemnat, le vorbește pe limba și după înțelegerea lor.[282]

SMITHO: Desigur, cineva care vrea să făurească istoria și să dea legi are dreptate să vorbească pe înțelesul mulțimii, și să nu se îngrijească de lucrurile care nu o privesc. Smintit ar fi acel istoric care, scriindu-și lucrarea, ar vrea să impună cuvinte socotite noi și să le modifice pe cele vechi, în așa fel încît cititorul să fie obligat să-l perceapă și să-l deslușească mai degrabă ca gramatician decît ca istoric. Și cu atît mai smitit ar fi cineva care, vrînd să dea tuturor noroadelor legea și orînduiala după care să trăiască, ar folosi o limbă pe care nu o înțelege decît el și alți cîțiva, și s-ar apuca să vorbească cu insistență despre lucruri străine de scopul pentru care au fost date legile; el ar părea desigur că nu-și îndreaptă învățătura către cei mulți, pentru care a fost întocmită, ci către mințile înțelepte și generoase, către cei care sînt cu adevărat oameni și care fac ce trebuie să facă fără a avea nevoie de legi.[283] De aceea filozoful Al-Ghazîlî[284], mare preot și teolog mahomedan, spunea că scopul legilor nu e atîta cel de a afla adevărul și de a-l interpreta, cît cel de a îmblînzi obiceiurile, de a spori civilizația, de a aduce înțelegerea între popoare, de a face mai ușoară comunicarea între oameni, de a menține pacea și a dezvolta statele.[285] Așadar, de multe ori și în multe privințe, poți da dovadă de prostie și necunoaștere dacă înfățișezi lucrurile după adevăr și nu după circumstanțe și trebuințe. Înțeleptul a spus: „Soarele răsare și apune, se înalță la miazăzi și coboară la miazănoapte“[286]; dacă ar fi spus „Pămîntul se rotește spre est și lasă astfel în urmă soarele care apune; se înclină la cele două tropice, cel al Racului spre sud și cel al Capricornului spre nord“ ascultătorii s-ar fi crucit: „Ce tot îndrugă ăsta că pămîntul se mișcă? ce bazaconii mai sînt și astea?“ și l-ar fi socotit nebun, și chiar nebun ar fi fost.[287] — Și totuși, de-ar fi să răs-

pundem insistențelor unui rabin pisălog și nerăbdător, aș vrea să știu dacă pentru a ne confirma teoria nu ne-am putea totuși sprijini lesne pe însăși Sfînta Scriptură.

TEOFILO: Cînd Moise a spus că între toți aștrii Dumnezeu a făcut doi mai mari, care sînt soarele și luna[288], afirmația trebuie socotită, după cum pretind sființiile lor, la modul absolut, anume că toți ceilalți aștrii sînt mai mici decît luna? Sau trebuie luată în sensul concret și plebeu al vorbirii și înțelegerii comune? Nu există atîția aștri mai mari decît luna? Nu pot fi alții mai mari decît soarele[289]? Ce-i lipsește pămîntului pentru a fi un astru mai mare și mai frumos decît luna, cînd și el primește în trupul oceanului și al altor mări interioare marea strălucire a soarelui și, de aceea, poate apărea ca un corp foarte luminos[290] pentru celelalte lumi denumite aștri, la fel cum ele ne apar nouă ca niște torțe scînteietoare? Desigur, neprecizînd dacă pămîntul este un astru mare sau mic, ci păstrînd calificativul numai pentru soare și lună, Moise a spus ceea ce trebuia și, într-un anume fel, era și adevărat: pentru că el trebuia să se facă înțeles prin cuvintele și sensurile lor obișnuite și nu să-și etaleze nebunește și prostește cunoștințele și înțelepciunea. A vorbi pe limba adevărului atunci cînd nu e nevoie înseamnă a vrea ca gloata și mulțimea de proști, de la care nu se așteaptă decît fapte, să aibă o înțelegere subtilă a lucrurilor: este ca și cum ai vrea ca mîna să aibă ochi; dar mîna n-a fost făcută de natură ca să vadă, ci ca să făurească și să urmeze vederea. În această situație de ce ar fi vorbit Moise despre substanțele spirituale (a căror natură fără îndoială o cunoștea)[291], dacă nu doar pentru a aminti că unele dintre ele au o legătură și o comunicare cu oamenii, atunci cînd vin ca mesageri? El știa desigur că luna și celelalte corpuri din univers, vizibile sau invizibile nouă, se comportă la fel sau asemănător cu lumea noastră; dar, după părerea voastră, și-ar mai fi îndepli-

nit el misiunea lui de legislator intrînd în asemenea considerații și zăpăcind poporul? Ce legătură are punerea în practică a legilor și exercitarea virtuții cu considerațiile amintite? Prin urmare, atunci cînd sfinții vorbesc despre lucrurile naturii în accepțiunea lor populară, ei nu trebuie priviți ca o autoritate. Dar atunci cînd vorbesc într-alt fel care n-are neapărat legătură cu norodul, trebuie să se dea atenție vorbelor lor, cum de altminteri trebuie să se dea și poeților care au vorbit dintr-o inspirație divină. Și pretind să nu se interpreteze ca metaforă ceea ce n-a fost spus ca metaforă și, dimpotrivă, pretind să se ia drept adevăr ceea ce a fost spus prin comparație.[292] Dar nu e dat oricui să priceapă, nici să vrea să priceapă diferența dintre metaforă și adevăr. — Acum, dacă vrem să ne îndreptăm ochii minții către o carte contemplativă, naturală, morală și divină, noi vom găsi teoria noastră împărtășită și pusă la loc de cinste. Mă refer la *Iov*[293], una dintre scrierile cele mai deosebite din cîte se pot citi, plină de teologie excelentă, de filozofie naturală și de doctrină morală, înțesată de subiecte savante, pe care Moise însuși a adăugat-o la tablele legii. Unul dintre personajele acelei cărți, vrînd să descrie providența și puterea divină, spune că Dumnezeu instituie pacea între creaturile sale supreme, adică între sublimii săi fii care sînt aștrii, zeii, dintre care unii sînt de foc, alții de apă (noi spunem că unii sînt sori, ceilalți, pămînturi); în pofida faptului că sînt contrari, între ei domnește concordia, pentru că unul are nevoie de celălalt pentru a trăi, a se hrăni și a se dezvolta; fără a se amesteca nici încurca, ei se rotesc unii în jurul celorlalți păstrînd anumite distanțe.[294] Astfel, universul se împarte în foc și apă, care sînt întruchiparea a două prime principii esențiale și active: căldura și frigul.[295] Corpurile care degajă căldură sînt sorii, calzi și luminoși prin ei înșiși. Corpurile care degajă frigul, sînt pămînturile: care, fiind corpuri ete-

rogene, sînt numite mai degrabă ape, de vreme ce din pricina apei sînt ele vizibile, și deci, pe bună dreptate le numim după materia care le permite să fie percepute; ele adică sînt percepute nu prin natura lor, ci datorită luminii soarelui care se răspîndește pe suprafața lor. Această doctrină este conformă celei a lui Moise care denumește „firmament“ aerul în care sălășluiesc toate aceste corpuri, în spațiul căruia se face distincția și împărțirea între apele de jos (adică cele care se găsesc pe globul nostru) și apele de sus (cele ce se găsesc pe celelalte globuri): acolo, cum se mai spune, apele au fost despărțite de ape.[296] Dacă citiți cu atenție Sfînta Scriptură, veți vedea că în multe locuri zeii și slujitorii Atotputernicului sînt numiți „ape“, „abisuri“, „pămînturi“ și „flăcări arzătoare“: cine îl împiedica pe Moise să le numească „corpuri neutre, inalterabile, neschimbătoare“, „chintesențe“, „părți dense ale sferelor“, „berili“, „carbunculi“ și alte ciudățenii care, necunoscute mulțimii, ar fi împiedicat-o să și le însușească?

SMITHO: În ceea ce mă privește, eu pun mult temei pe autoritatea cărții lui *Iov* și a lui Moise, și acest simț al realității îmi dă mai multă încredere decît metaforele și abstracțiunile: numai că anumiți papagali ai lui Aristotel, Platon și Averroes, care pornind de la filozofia acestora se cocoață apoi singuri la rangul de teologi, spun că textul cărții are un sens metaforic și, din prea marele zel față de filozofia în care au crescut, plecînd de la ideea metaforei, îl fac să însemne tot ce le place lor.[297]

TEOFILO: Iar cît de constante sînt metaforele astea, puteți judeca după faptul că evreii, creștinii și musulmanii au în mînă aceeași scriptură; secte atît de diferite și de opuse încît dau mereu naștere altora nenumărate, încă și mai diferite și mai opuse, toate află în acest text ce le place să găsească și ce îi convine mai mult fiecăreia: tot soiul de sensuri nu doar numeroase și diferite, ci

chiar de-a dreptul contradictorii, transformînd un „da" în „nu", și un „nu" în „da", cum s-a întîmplat spre exemplu în unele pasaje în care se pretinde că Dumnezeu s-ar exprima ironic.

SMITHO: Să nu ne pierdem timpul cu aceștia. Sînt sigur că puțin le pasă lor dacă sensul e sau nu metaforic: nu de ei trebuie să ne temem că ar veni să ne tulbure filozofia.

TEOFILO: De cenzura spiritelor înalte, a adevăraților teologi, a oamenilor cu fire aleasă, prieteni cu dialogul civilizat și cu adevărata știință, nu avem de ce să ne temem; căci de îndată ce vor considera cu atenție filozofia noastră, vor descoperi singuri nu numai că ea spune adevărul ci și că sprijină, mai mult decît oricare alta, religia[298]: mai mult decît acelea care presupun că universul este finit, că finite sînt puterea și eficacitatea puterii divine, că inteligențele și naturile intelectului ar fi numai opt sau zece, că substanța lucrurilor este coruptibilă, că sufletul este muritor — ca și cînd el ar consta mai degrabă într-o dispoziție accidentală rezultată dintr-o alcătuire, un temperament și o armonie susceptibile de a dispărea —, că, prin urmare, dreptatea divină n-ar avea nici un efect asupra acțiunilor omenești; decît cele care consideră cunoașterea lucrurilor particulare complet independentă de cauzele prime și universale[299], sau alte teorii aiurea care, fiind false, întunecă lumina intelectului, și, fiind lîncede și bicisnice, sting avîntul sentimentelor frumoase.[300]

SMITHO: Sînt bucuros c-am primit aceste lămuriri cu privire la filozofia Nolanului. Dar să ne întoarcem la discuția lui cu doctorul Torquato care, dacă nu-l întrece pe Nundinio în neștiință, sînt sigur că-l depășește în îngîmfare, în trufie și neobrăzare.

FRULLA: Îngîmfarea și neștiința fac casă bună una cu alta și stau laolaltă într-unul și același trup și suflet.

TEOFILO: Torquato stătea țanțoș precum *divum pater*[301] descris în *Metamorfoze*[302] cînd, tronînd în mijlocul soborului zeilor, a tunat sentința-i nemiloasă împotriva sacrilegului Licaon[303], și a început prin a-și contempla lanțul de aur ...

PRUDENZIO: *Torquem auream, aureum monile.*[304]

TEOFILO: ... pentru a privi apoi cu insistență pieptul Nolanului, unde ar fi putut vedea cel mult dacă nu lipsește vreun nasture[305]; apoi, s-a îndreptat de spate, și-a luat coatele de pe masă, a scuturat puțin din umeri, a pufnit ușor din buze, și-a potrivit calpacul de catifea[306] pe cap, și-a răsucit mustața, și-a luat o expresie căutată pe chipul lui mirositor a parfum, a ridicat din sprîncene, și-a umflat nările, și-a dat ochii peste cap, și-a proptit mîna stîngă în șoldul stîng și, începîndu-și exercițiul de scrimă[307], și-a repezit înainte primele trei degete de la mîna dreaptă în atac frontal, declamînd cam așa: „*Tune ille philosophorum protoplastes... ?*“[308] Nolanul, bănuind că discuția riscă s-o ia pe alăturea, îl întrerupse zicîndu-i: „*Quo vadis domine, quo vadis ? Quid si ego philosophorum protoplastes ? quid si nec Aristoteli nec cuiquam magis concedam, quam mihi ipsi concesserint ? ideo ne terra est centrum mundi inmobile ?*“[309] Cu asemenea imbolduri și cu o răbdare îngerească îl îndemna să ofere argumente hotărîtoare sau măcar aproximative în favoarea celorlalți protoplaști sau împotriva protoplastului nou venit. Și, întorcîndu-se spre cei din jur, Nolanul spuse, pe jumătate rîzînd: „Domnul acesta n-a venit înarmat cu argumente cît cu vorbe, iar snoavele lui mor de foame și clănțăne de frig.“ Atunci Torquato, rugat de toți într-un glas să-și formuleze argumentele, iată ce a grăit: „*Unde igitur stella Martis nunc maior, nunc vero minor apparet, si terra movetur ?*“[310]

SMITHO: O, seninătate arcadică ! e cu putință să existe *in rerum natura*[311] un medic și filozof...

FRULLA: Și doctor și purtător de colier.[312]

SMITHO: ... care să raționeze în felul ăsta? Și ce a răspuns Nolanul?

TEOFILO: Nolanul nu s-a fîstîcit deloc, ci i-a răspuns că unul dintre motivele principale pentru care steaua Marte ne apare periodic ba mai mare ba mai mică îl constituie mișcarea pămîntului și de asemeni a lui Marte pe propriile cercuri, de unde urmează că aceste planete sînt ba apropiate ba depărtate.[313]

SMITHO: Ce a răspuns Torquato la asta?

TEOFILO: A întrebat imediat care e proporția dintre mișcarea planetelor și cea a pămîntului.

SMITHO: Și Nolanul, pus în fața unei asemenea îngîmfări și neghiobii, a avut răbdarea de a nu-i întoarce spatele și a nu pleca acasă, scuzîndu-se față de gazdă ...

TEOFILO: Mai mult decît atît, a răspuns că nu venise acolo ca să țină nici prelegeri, nici lecții, ci ca să răspundă la întrebări; că simetria, ordinea și măsura mișcărilor cerești se presupun a fi deja cunoscute cu exactitate atît de antici cît și de moderni[314]; că el nu dezbate o asemenea chestiune și că nu se află acolo pentru a se certa cu matematicienii contestîndu-le teoriile și măsurătorile, în care are încredere și la care, de altfel, subscrie, și că scopul său este să deslușească natura și să verifice subiectul acestor mișcări.[315] Apoi a adăugat: „Dacă îmi voi irosi timpul pentru a răspunde la această întrebare, vom sta aici toată noaptea fără să dezbatem nimic și fără să explicăm fundamentele împotrivirii noastre la filozofia obișnuită. Și noi, și voi admitem orice ipoteză cu condiția de a ajunge la o concluzie adevărată privind cantitatea și calitatea mișcărilor cerești; și aici sîntem cu toții de acord. Atunci de ce să ne mai stoarcem creierele depărtîndu-ne de subiect? E treaba voastră să cercetați dacă observațiile și verificările noastre, cîte pot fi ele, vă îngăduie să ne contraziceți; numai apoi vă e îngăduită

libertatea de a pronunța condamnarea."

SMITHO: Era suficient să-l îndemne să nu se mai abată de la subiect.

TEOFILO: Trebuie spus că nimeni din cei de față nu era atît de ignorant încît să nu arate, prin mimică au prin gesturi, că a priceput că individul era un dobitoc *aurati ordinis*[316].

FRULLA: *Id est* Lîna de aur[317].

TEOFILO: Totuși, ca să încurce lucrurile, l-au rugat pe Nolan să-și explice poziția, pentru ca astfel să-l determine pe numitul doctor Torquato să-și prezinte argumentele. Nolanul a răspuns că el unul se explicase prea destul, iar dacă ceilalți duceau lipsă de argumente, pînă și un orb putea să vadă că vina nu era a subiectului. Cu toate acestea, a confirmat încă o dată că universul este infinit și că el constă într-un imens ținut eteric: el nu este altceva decît un cer denumit spațiu în sînul căruia își află sălaș, asemeni pămîntului, numeroase corpuri cerești. Luna, soarele și alte nenumărate corpuri stau asemenea pămîntului în acest ținut eteric și nu trebuie să credem că ar exista un alt firmament, o altă temelie și un alt fundament pe care s-ar sprijini aceste mari ființe care intră în alcătuirea lumii: adevărat subiect și infinită materie a infinitei puteri divine în act. Așa ne arată atît rațiunea și gîndirea discursivă cît și revelațiile divine care spun că fără de număr sînt slujbașii Atotputernicului, care lucrează mii și mii pentru el și sute de mii i se supun.[318] Aceștia sînt acele ființe uriașe dintre care unele ne sînt în întregime vizibile, datorită luminii strălucitoare pe care o răspîndesc corpurile lor. Iar dintre acestea unele sînt efectiv calde precum soarele și alți numeroși aștrii de foc; altele sînt reci, precum pămîntul, luna, Venus și alte nenumărate pămînturi. Pentru a comunica una cu alta și a-și împărtăși una alteia principiul vital, ele se învîrt unele în jurul altora, respectînd anu-

mite spații și distanțe, cum bine se poate vedea cu acestea șapte care se rotesc în jurul soarelui. Dintre acestea unul e pămîntul, care învîrtindu-se în timp de 24 de ore dinspre partea numită occident spre orient, creează aparența unei mișcări a universului în jurul său, numită mișcare universală sau diurnă.[319] Această aparență este însă imaginară și cu totul falsă, imposibilă și împotriva naturii, în vreme ce posibil, potrivit, necesar și adevărat este că pămîntul se mișcă în jurul propriului centru pentru a primi alternativ lumina și întunericul, ziua și noaptea, căldura și frigul; și se mișcă în jurul soarelui, pentru a avea parte de primăvară, vară, toamnă și iarnă și înspre așa numiții poli și puncte opuse ale emisferei, pentru ca să se reînnoiască veacurile și să se schimbe chipul pămîntului: în așa fel încît acolo unde odată era marea, să apară uscatul; unde era arșiță să fie frig; unde era ținutul tropicului să fie cel al echinocțiului și ca, în cele din urmă, toate lucrurile să se perinde pe astrul nostru și pe toți ceilalți aștri nu întîmplător numiți de adevărații filozofi[320] ai Antichității „lumi". În vreme ce Nolanul spunea aceste lucruri, doctorul Torquato zbiera: „*Ad rem, ad rem, ad rem.*"[321] În cele din urmă Nolanul a izbucnit în rîs și i-a zis că el nici nu-i argumentează, nici nu-i răspunde, ci îi propune doar un subiect de gîndire; așadar „*ista sunt res, res, res*"[322]; și apoi, că era rîndul lui Torquato să vină el cu ceva *ad rem*[323].

SMITHO: Măgarul ăsta, crezîndu-i pe cei din jurul lui nătărăi și gogomani, socotea că zbierătul „*ad rem*" avea să treacă drept argument și că lumea se va mulțumi cu atît și cu lanțul lui de aur.

TEOFILO: Ascultați mai departe. În vreme ce toți stăteau în așteptarea mult doritului subiect, numai ce se întoarce doctorul Torquato spre comeseni și, din străfundurile suficienței sale, zbîrlindu-și mustața, scoate la iveală un adagiu erasmian: „*Anticiram navigat*"[324].

SMITHO: Ce altceva putea zice un măgar și ce putea aștepta s-audă cine umblă cu măgarii.

TEOFILO: După mine, era o profeție (deși el unul habar n-avea de ea): că Nolanul se ducea să facă provizii de elebor ca să le dreagă mințile acestor barbari țicniți.

SMITHO: Dacă lumea din jur ar fi fost nu doar șlefuită ci chiar cultivată, ar fi trebuit ca în locul colanului să-i pună căpăstru și să-i tragă și patruzeci de ciomege numărate, din cuvioșenie față de postul cel mare.[325]

TEOFILO: Nolanul i-a răspuns că nu el, ci doctorul Torquato e nebun de vreme ce stă în lanț[326] și că fără lanțul cu pricina, numitul doctor ar fi valorat tot atît cît hainele de pe el, haine care făceau puține parale dacă nu erau luate la desprăfuit cu bătătorul. Şi zicînd asta, s-a ridicat de la masă, exprimîndu-și regretul că seniorul Fulke[327] nu făcuse rost de interlocutori mai de soi.

FRULLA: Ăsta e soiul care rodește în Anglia: puteți căuta mult și bine că tot de doctori în gramatică o să dați: în ziua de azi, în patria aceasta ferice, domnește o ignoranță sclifosită și o încăpățînare trufașă amestecate cu o mitocănie care l-ar face și pe Iov să-și piardă răbdarea. Dacă nu mă credeți, mergeți la Oxford și aflați ce anume i s-a întîmplat acolo Nolanului cînd a avut disputa publică cu doctorii în teologie, în prezența prințului polonez Alasco [Laski] și a mai multor nobili englezi.[328] O să vi se povestească cum a știut să răspundă la toate subiectele, cum, la cincisprezece silogisme, sărmanul corifeu[329] pe care Academia îl scosese în față pentru această înfruntare, a rămas neajutorat ca un pui de găină jumulit. Cereți să vi se povestească cu cîtă aroganță și bădărănie i se adresa porcul ăla și cu cîtă răbdare și bună-cuviință îi răspundea Nolanul, care se dovedea un adevărat napolitan, născut și crescut sub un cer mai darnic. Cereți să vi se spună cum l-au silit să pună capăt lecturilor publice, și celor *de immortalitate animae* și celorlalte *de quintuplici sphera*[330].

SMITHO: Cine aruncă nestemate la porci, să nu se mire că le vede călcate în picioare. Dar povestește mai departe ce a spus Torquato.

TEOFILO: Pe cînd se ridicau cu toții de la masă, unii îl acuzau în limba lor pe Nolan că n-ar fi avut răbdare, deși ar fi trebuit să acuze impolitețea barbară și sălbatică a lui Torquato și a lor înșiși. Totuși Nolanul, care își face o ambiție din a întrece în politețe pe oricine l-ar depăși fără greutate într-altă privință, și-a revenit îndată și, uitînd parcă tot ce fusese înainte, i-a spus cu prietenie lui Torquato: „Te rog să nu crezi că din pricina opiniei dumitale, eu unul aș vrea sau aș putea să te dușmănesc. Dimpotrivă, îți sînt tot atît de prieten dumitale cît îmi sînt și mie. De aceea vreau să știi că, înainte de a considera această teză ca perfect sigură, ani de zile am considerat-o doar adevărată; iar, mai demult, cînd eram mai tînăr și mai puțin învățat, o socoteam discutabilă; cînd însă eram începător într-ale filozofiei, îmi părea atît de greșită încît chiar mă miram că Aristotel a luat-o în considerare și că a irosit mai mult de jumătate din cartea a doua din *Despre cer și lume* căznindu-se să demonstreze că pămîntul nu se mișcă. Iar pe cînd eram un prunc total lipsit de cunoștințe filozofice, mi se părea de-a dreptul o nebunie ideea că pămîntul s-ar putea mișca și credeam că ea a fost propusă doar ca un subiect sofistic și insidios, ca exercițiu pentru mințile oțioase care fac din dispută un joc și au ambiția de a argumenta și dovedi că albul este negru. Așadar nu te pot urî pentru aceasta pe dumneata mai mult decît m-aș urî pe mine însumi copil sau mai tînăr, mai puțin înțelept și fără discernămînt. De aceea, în loc să mă înfurii pe dumneata, eu te compătimesc; și mă rog la Dumnezeu ca, așa cum mi-a dăruit mie această cunoaștere, să vă deschidă și vouă ochii, iar de nu, măcar să vă convingă că sînteți orbi: ceea ce v-ar ajuta nu puțin să deveniți mai civilizați, mai politicoși, mai puțin ignoranți și temerari. Iar dumnea-

ta, la rîndul dumitale, trebuie să mă iubești, dacă nu pentru felul în care sînt acum, mai prudent și mai bătrîn, măcar pentru felul în care eram odată, mai neștiutor și mai tînăr: cînd, în anii mei cei mai fragezi, eram precum ești dumneata la bătrînețe. Vreau să spun că, deși nu am fost niciodată atît de nărăvaș, de necivilizat și prost-crescut în discuții și dispute, am fost și eu, într-o vreme, neștiutor ca dumneata. Ca atare, dacă eu voi ține seamă că dumneata ești acum la fel cum eram eu odinioară, iar dumneata vei lua în considerație că eu am fost odată cum ești dumneata acum, eu te voi iubi, iar dumneata nu mă vei mai urî.

SMITHO: Și ce au zis ceilalți la această nouă întorsătură a disputei?

TEOFILO: Pe scurt, au spus că ei sînt tovarăși cu Aristotel, Ptolemeu și alți nenumărați prea docți filozofi. Iar Nolanul a adăugat că nenumărați sînt proștii, smintiții, neghiobii și ageamii care sînt tovarăși nu numai cu Aristotel și Ptolemeu, ci cu toți cei care nu-s în stare să priceapă ce are în cap Nolanul; și că, dimpotrivă, nu sînt și nu pot fi mulți cei care pricep și sînt de acord cu el, ci sînt puțini, divini și prea-înțelepți, precum Pitagora, Platon și alții. „În ceea ce privește vulgul, care se împăunează că-i are de partea sa pe filozofi, aș vrea să afle că în măsura în care acei filozofi sînt asemeni vulgului, ei au produs o filozofie vulgară. Iar în ceea ce vă privește pe voi, care vă aliniați în spatele lui Aristotel, vă sfătuiesc să nu vă umflați în pene ca și cum ați fi înțeles ce a înțeles Aristotel și ați fi pătruns unde a pătruns Aristotel. Căci este o uriașă diferență între a nu ști ce nu a știut el și a ști ce el a știut: căci în ceea ce acel filozof n-a știut, el vă are alături nu numai pe voi ci și pe toți cei asemeni vouă, laolaltă cu toți barcagii și hamalii din Londra; pe cînd în ceea ce omul acela respectabil s-a dovedit știutor și înțelept, cred, ba chiar sînt sigur, că

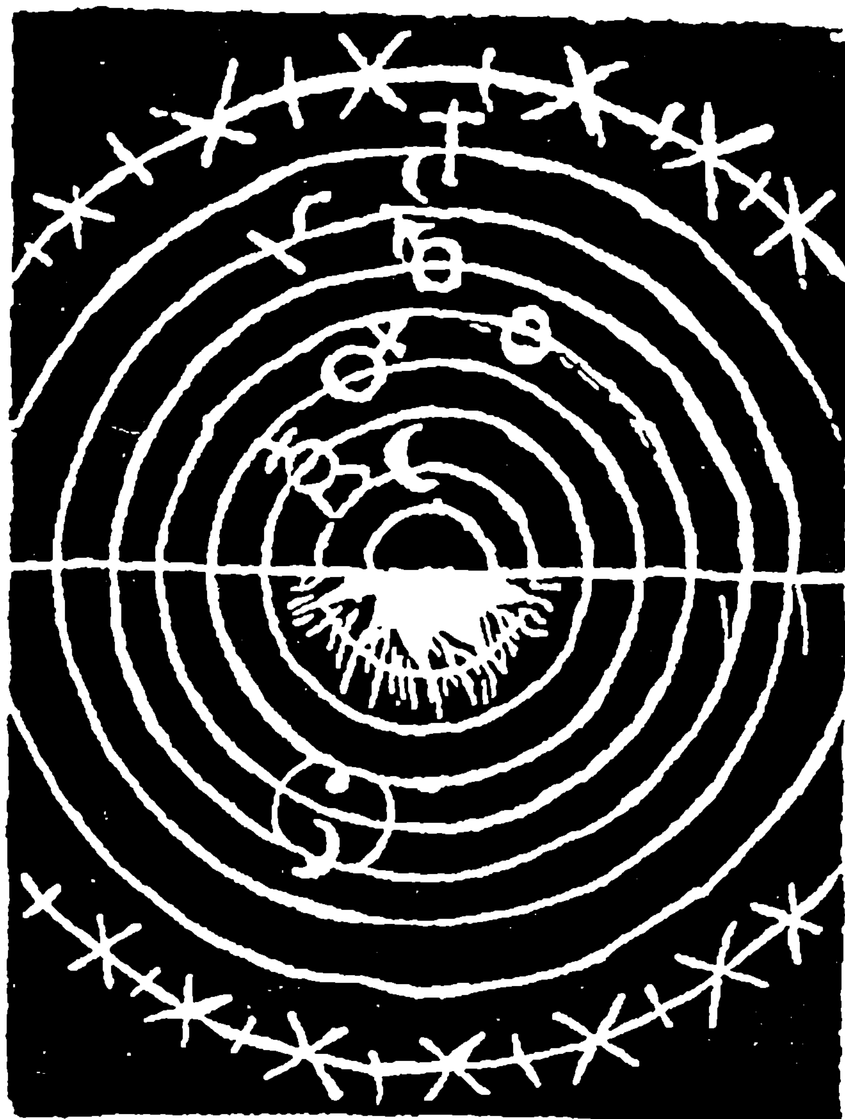
voi toți la un loc stați hăt departe de el. De un singur lucru mă mir însă, din cale afară: că deși ați fost invitați și ați venit pentru a dezbate, nu ați avansat nici o teză, nu ați propus nici o demonstrație prin care să ajungeți la o concluzie contrară mie sau contrară lui Copernic; și totuși există destule argumente serioase și rațiuni contrare." Atunci Torquato, ca și cum ar fi vrut să purceadă la o demonstrație savantă, a pronunțat cu maiestoasă semeție: „*Ubi est aux solis?*"[331] Nolanul a răspuns că e liber să și-l imagineze unde-i place și să tragă o concluzie. Deoarece apogeul nu se află mereu în același punct al elipticii ci se deplasează, iar el nu vede de ce i s-a pus această întrebare[332]. La care Torquato pune din nou aceeași întrebare, ca și cum Nolanul n-ar fi știut să răspundă la ea. Atunci Nolanul a replicat: „*Quot sunt sacramenta ecclesiae? Est circa vigesimum Cancri; et oppositum circa decimum vel centesimum Capricorni*[333], sau deasupra clopotniței de la Sfîntul Pavel[334]."

SMITHO: De ce crezi că a pus Torquato această întrebare?

TEOFILO: Pentru a le arăta celor care nu pricepeau nimic că el, vezi Doamne, dezbate, adică spune și el ceva; și că, dînd-o înainte tot cu *quomodo*, *quare*, *ubi*[335], o să găsească o întrebare la care Nolanul să spună că nu știe să răspundă. A mers pînă într-acolo încît a întrebat cîte sînt stelele de mărimea a patra. Dar Nolanul a spus că nu știe decît ceea ce se referă la subiect. Întrebarea despre apogeul soarelui duce la concluzia definitivă că Torquato era cu totul incapabil de a purta o controversă. A întreba pe cineva care susține că pămîntul se mișcă în jurul soarelui și că soarele stă nemișcat în mijlocul acestor aștrii rătăcitori, unde se află apogeul soarelui este la fel cum ai întreba pe cineva care susține contrariul, unde se află apogeul pămîntului. Prima lecție care trebuie învățată de oricine vrea să deprindă arta argumen-

tației, este de nu pleca de la propriile principii, ci de la cele pe care ți le oferă adversarul. Dar pentru netotul ăsta era totuna: n-ar fi știut să argumenteze nici plecînd de la premisele potrivite, nici de la unele din afara subiectului. — Terminîndu-se discuția, toți s-au pornit să vorbească între ei în englezește și, după o oarecare vreme, numai ce apare pe masă o hîrtie și o călimară.

PTOLEMAEVS.



COPERNICVS.

[Fig. 7]

Doctorul Torquato așterne ditamai foaia, ia pana, trage o linie dreaptă din margine pînă în margine, în mijloc desenează un cerc, linia dreaptă de mai înainte străbătîndu-l și trasîndu-i diametrul, apoi scrie într-unul din semicercuri *Pămînt* și în celălalt semicerc, *Soare*. În partea cu pămîntul desenează opt semicercuri și în fiecare scrie caligrafic numele cîte unei planete, iar în cel de al op-

tulea, scrie *Octava Sphaera Mobilis*[336], iar pe margine scrie *Ptolomaeus.* Văzînd asta, Nolanul l-a întrebat ce are de gînd să facă cu desenul ăsta pe care-l cunoaște pînă și un țînc. Iar Torquato de colo: „*Vide, tace et disce: ego docebo te Ptolomeum et Copernicum.*“[337]

SMITHO: *Sus quandoque Minervam.*[338]

TEOFILO: Nolanul răspunde că cine de-abia învață alfabetul greșește dacă vrea să-l învețe gramatică pe altul mai învățat. Dar Torquato continuă să-și desăvîrșească desenul. În jurul soarelui care stă la mijloc, trasează alte șapte semicercuri pe care scrie același lucru, iar în jurul ultimului scrie *Sphera Immobilis Fixarum*[339], iar pe margine, *Copernicus.*[340] Apoi revine la cel de al treilea cerc[341] și alege un punct de pe circumferința lui în care fixează centrul unui epiciclu unde, după ce-i trasează orbita, desenează pămîntul. Și ca nu cumva vreunul din cei de față să se înșele și să creadă că n-o fi acolo pămîntul, scrie tot caligrafic: *Terra*; și undeva pe circumferința epiciclului, departe de centru, desenează luna. Văzînd asta, Nolanul exclamă : „Ia te uită, cineva vrea să mă învețe despre Copernic ceva ce nici Copernic n-a înțeles, ba mai degrabă și-ar fi tăiat gîtul decît să spună sau să scrie așa ceva. Pentru că pînă și cel mai măgar dintre măgari știe că din partea aceea diametrul soarelui s-ar vedea la fel, și ar urma multe alte concluzii imposibil de verificat.“ Zice Torquato: „*Tace, tace, tu vis me docere Copernicum ?*“[342] „Nu de Copernic îmi e mie și nu-mi pasă dacă voi sau alții ca voi îl înțelegeți sau nu“, răspunde Nolanul. „Vreau doar să vă atrag atenția că altă dată, dacă vreți să veniți iar să mă învățați, e bine să vă pregătiți lecția mai bine.“ Atunci cei prezenți au fost cuprinși de o asemenea hărnicie încît au adus acolo cartea lui Copernic[343]. Și uitîndu-se în ea, au văzut că pămîntul nu era înfățișat pe circumferința epiciclului, ca

luna. Dar Torquato o ținea morțiș[344] că punctul acela care se afla în mijlocul epiciclului pe circumferința celei de a treia sfere, era pămîntul.

SMITHO: Greșeala vine dintr-aceea că Torquato privise desenele din carte, dar nu citise și capitolele cu pricina; sau dacă le citise, nu înțelesese o iotă.

TEOFILO: Nolanul a început să rîdă și i-a spus că punctul acela nu era altceva decît piciorul compasului cînd s-a trasat epiciclul pămîntului și al lunii, care e unul singur și același: „Dacă vreți cu adevărat să știți unde se află pămîntul după Copernic, citiți-i cuvintele." Atunci au citit și au descoperit că spunea astfel: „pămîntul și luna sînt ca și cuprinse într-un același epiciclu"[345] etc. Atunci au mai stat o vreme rumegînd pe limba lor, pînă ce Nundinio și Torquato, după ce i-au salutat pe toți cei de față cu excepția Nolanului, au plecat: iar acesta a trimis pe cineva după ei ca să-i salute pe amîndoi din partea sa. Gentilomii rămași l-au rugat pe Nolan să nu se necăjească pentru vădita necuviință și obraznica ignoranță a celor doi doctori, și să aibă milă de sărăcia acestei țări, care a rămas văduvă de cunoscători într-ale filozofiei și matematicii adevărate (unde apar asemenea măgari, toți deopotrivă de orbi, dar care se pretind văzători și iau bășicile drept lămpi) și, salutîndu-l cu curtenie, au plecat fiecare în drumul lui. Noi și Nolanul am luat-o și noi pe al nostru și ne-am întors acasă noaptea tîrziu, scăpînd de data asta de bruftuielile obișnuite, pentru că era întuneric beznă așa că dobitoacele cornorate și copitate nu ne-au mai vătămat la întoarcere ca la sosire.

PRUDENZIO:

*Nox erat et placidum carpebant fessa soporem*
*corpora per terras, salvaeque et saeva quierant*

*aequora, cum medio volvuntur sidera lapsu*
*cum tacet omnis ager, pecudes, etc.* [346]

SMITHO: Hai, gata. Am vorbit destul pentru azi. Rogu-te, Teofilo, vino și mîine pentru că mai vreau să înțeleg unele lucruri din doctrina Nolanului; căci aceea a lui Copernic, deși la îndemînă în ceea ce privește calculele, nu e foarte sigură nici convingătoare în privința cauzelor naturale, care sînt cele mai importante.[347]

TEOFILO: Revin cu plăcere altădată.

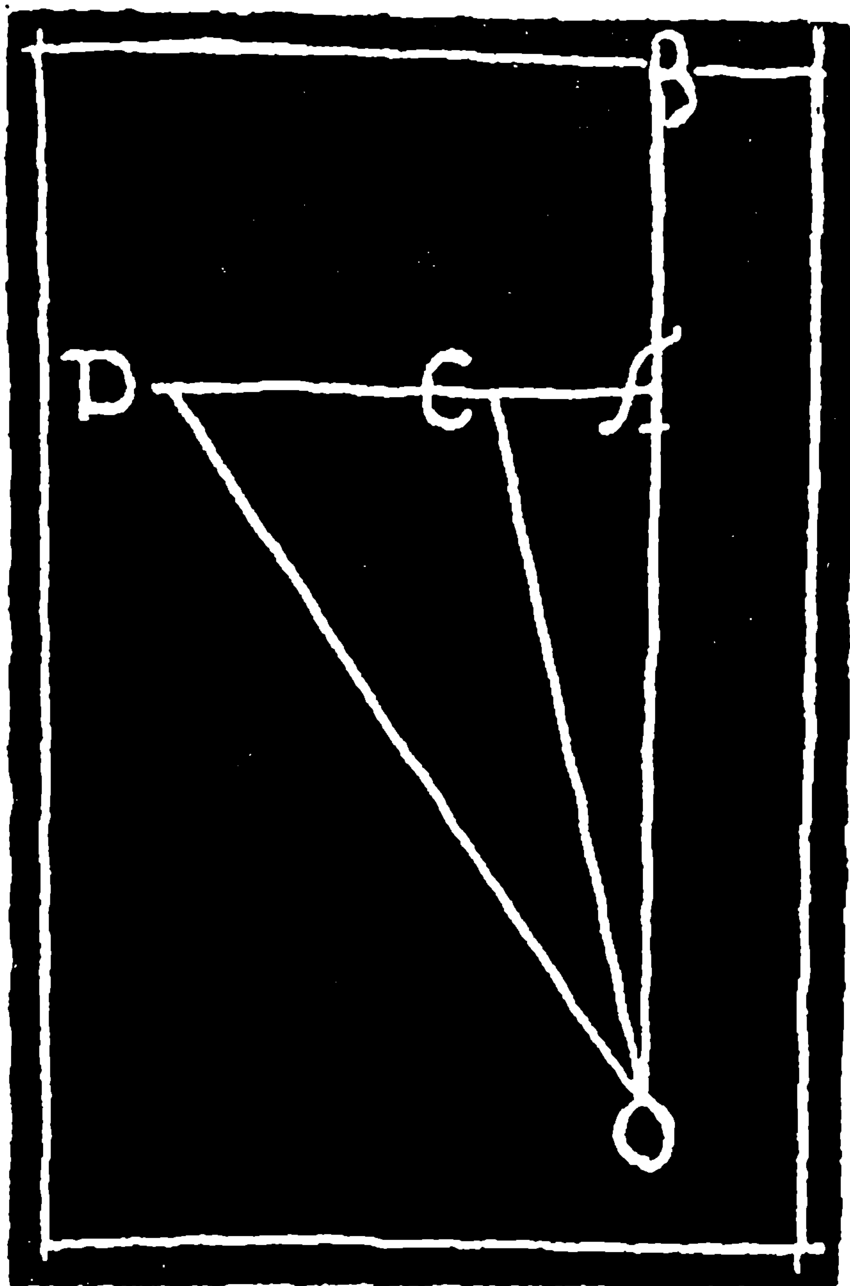
FRULLA: Și eu.

PRUDENZIO: *Ego quoque. Valete.*[348]

*Sfîrșitul celui de al patrulea dialog*

TEOFILO: De fapt, ceilalți aștri nu sînt nici mai tare, nici altfel fixați de cer decît e fixat astrul acesta, adică pămîntul, de cerul său care este aerul. Iar numele de a opta sferă, denumind locul unde se află coada Ursei, ar putea la fel de bine să să denumească locul unde ne aflăm noi și pămîntul: căci aceste corpuri, distincte și îndepărtate unele de altele la anumite distanțe bine potrivite, își au cu toatele sălașul într-un același ținut eteric, într-un același spațiu întins sau cîmp. Gîndiți-vă din ce cauză s-a socotit că ar exista șapte ceruri ale aștrilor rotitori și unul singur pentru toți ceilalți la un loc. Pentru că cele șapte au mișcări diferite; celelalte, însă, părînd să aibă o singură și neschimbată mișcare regulată, unde distanța dintre ele e mereu aceeași, s-a considerat că acestea ar face toate împreună o singură mișcare, fiind țintuite într-o aceeași sferă, și că ar exista numai opt sfere perceptibile în care toți aștrii stau ca bătuți în cuie. Dar dacă noi dobîndim destulă cunoaștere și discernămînt pentru a înțelege că aparența mișcării universale se datorează mișcării pămîntului, dacă, prin similitudine cu situarea acestui corp ceresc înăuntrul aerului, socotim situarea tuturor celorlalte corpuri cerești, atunci o să credem și o să demonstrăm contrariul credinței de pînă acum, rod al visului și fanteziei. Acesta a fost primul impas din care

apoi au izvorît și sînt pe cale de a izvorî altele nenumărate. Și așa s-a născut greșeala. Dacă noi stăm în mijlocul orizontului și ne rotim privirea în toate părțile, putem aprecia distanța mai mare sau mai mică pînă la, de la și între lucrurile apropiate de noi, dar de la o anumită distanță încolo toate ne par la fel de depărtate; la fel, privind aștrii firmamentului, noi percepem distanțele și mișcările diferite ale cîtorva aștrii care se află mai aproape de noi, dar cei aflați departe sau foarte departe ne par nemișcați și, ca longitudine cerească, la aceeași distanță față de pămînt. În același fel, un copac poate să ne apară mai apropiat de altul decît este în realitate dacă amîndoi sînt aproape de aceeași rază vizuală, iar dacă sînt chiar pe aceasta, imaginea celor doi copaci se va suprapune; și totuși, în realitate ei sînt cu mult mai distanțați decît alții pe care, din pricina diferenței razelor, îi percepem ca foarte depărtați între ei. La fel se întîmplă și cu stelele dintre care unele sînt socotite mult mai mari, cînd de fapt sînt mai mici, sau mult mai depărtate, cînd în realitate sînt mai apropiate. Lucrul acesta se vede bine în figura următoare unde pentru ochiul O steaua A, deși identică cu steaua B și distinctă de ea, va părea totuși foarte apropiată. Iar steaua C, aflîndu-se pe o rază [vizuală diferită și mult] distanțată, va apărea ca mult mai îndepărtată decît steaua B cînd de fapt ea se află mai aproape. Așadar, dacă noi nu vedem multe dintre mișcările stelelor iar ele nu par nici să se apropie nici să se depărteze unele de altele, asta nu înseamnă că ele nu s-ar roti întocmai cum se rotesc și cele mai apropiate de noi: pentru că nu există motiv ca ceea ce se întîmplă cu acestea să nu se întîmple și cu acelea, iar un corp, ca să capete forță de la altul, trebuie să se învîrtă în jurul lui. De aceea stelele îndepărtate nu trebuie numite fixe în temeiul faptului că aparent ele își păstrează aceeași distanță față de noi, ci pentru că mișcarea lor nu e percep-




*O*: vederea, ochiul
*OAB, OC, OD*: lungimi, longitudini
și linii vizuale
*AC, AD, CD*: lățimi, longitudini

[Fig. 8]

tibilă pentru noi. Același lucru se poate constata și dacă privim o corabie foarte îndepărtată: dacă ea înaintează cu treizeci sau patruzeci de pași, nouă ni se va părea că stă pe loc, întocmai ca atunci cînd nu se mișcă deloc. La fel, proporțional, trebuie socotit și în cazul corpurilor foarte mari și luminoase, dintre care unele nenumărate trebuie să fie la fel de mari și de strălucitoare ca soarele și chiar mai mult: dar mișcările și revoluțiile lor, deși mult mai mari, nu pot fi văzute de noi. De aceea, dacă între unii dintre acești aștri îndepărtați de noi se modifică dis-

tanța, această modificare nu poate fi percepută decît în urma unor observații nespus de îndelungate, care nu au fost începute, iar continuate nici atîta: pentru că nimeni nu a crezut, nu a cercetat nici presupus existența acestei mișcări. Iar noi știm cu toții că orice cercetare nu poate să pornească decît de la premisa sau certitudinea că obiectul său există sau că măcar este posibil și credibil, iar de la el, apoi, se pleacă mai departe.

PRUDENZIO: *Rem acu tangis.*[349]

TEOFILO: Această răspîndire a aștrilor în eter a fost afirmată de Heraclit, Democrit, Epicur, Pitagora, Parmenide și Melissos, cum dovedesc fragmentele rămase de la ei. De unde putem înțelege că ei au conceput un spațiu infinit, un ținut infinit, o pădure infinită, un recipient infinit de lumi nenumărate asemănătoare cu a noastră; că aceste lumi se rotesc la fel cum se rotește și pămîntul; de aceea, în Antichitate se numeau *ethera* adică alergătoare, curiere, ambasadoare, solii ale măreției singurului Atotputernic, care cu muzicală armonie asigură ordinea firească a naturii, oglindă vie a infinitei dumnezeiri. Dar oarba neștiință le-a sustras acest nume, *ethera*, pentru a-l da unor presupuse chintesențe sferice în care acești licurici ori luminițe ar sta înfipți întocmai ca niște cuie. Principiul mișcărilor acestor aștrii alergători se află în însăși natura lor, în sufletul și inteligența lor: căci lichidul și aerul ușor n-au destulă putere pentru a mișca alcătuiri atît de uriașe și de compacte. Pentru a face asta ar avea nevoie de o forță care să le tragă ori să le împingă sau de altele asemenea, care nu poate exista în lipsa unui contact între cel puțin două corpuri, dintre care unul împinge, iar celălalt este împins. Și desigur, toate corpurile care sînt mișcate în acest fel admit ca principiu al mișcării fie unul contrar, fie unul extern propriei naturi. Prin urmare, ca efect al cauzei supreme și perfecte, pentru ca lucrurile existente să funcționeze cum trebuie, e

necesar ca această mișcare să pornească dintr-un principiu intern și o propulsie proprie, care nu se lovește de nici o rezistență. Acest lucru se petrece cu toate corpurile care se mișcă fără vreun contact sensibil cu un alt corp care să le împingă sau să le tragă. Greșesc însă cei ce spun că magnetul atrage fierul, chihlimbarul atrage paiele, smalțul atrage pana, soarele atrage heliotropul[350]: căci înăuntrul fierului este un fel de simț (care e deșteptat de o virtute spirituală pe care o răspîndește magnetul) care îl face să se deplaseze spre acela, face paiele să se miște spre chihlimbar; la fel tot ceea ce simte dorință și lipsă de ceva se mișcă înspre lucrul dorit și, pe cît posibil, se transformă în acel lucru, începînd cu voința de a sta în același loc. Nici un lucru nu se mișcă de la locul său dintr-un principiu exterior, dacă nu se află în contact cu o forță superioară rezistenței obiectului: iată ceea ce trebuie înțeles pentru a înțelege apoi nărozia solemnă — inadmisibilă pentru o minte bine construită — că luna ar mișca apele mării, provocînd fluxul, că ar spori umorile, ar fecunda peștii, ar umple scoicile și ar mai avea tot felul de alte efecte, deoarece în toate aceste lucruri luna este de fapt un semn și nu o cauză. Repet: este semn și indiciu, pentru că dacă noi observăm aceste lucruri concomitent cu anumite poziții ale lunii, iar alte lucruri, diferite și contrare acestora, cu alte poziții, și ele diferite și contrare, ale lunii, aceasta se datorește ordinii lucrurilor din univers, corespondențelor care există între ele și faptului că legile transformării sînt în conformitate și corespondență unele cu altele.

SMITHO: Necunoașterea acestei deosebiri este pricina nenumăratelor greșeli care umplu hîrțoagele, care ne învață atîtea bazaconii filozofice, unde lucrurile care sînt semne, circumstanțe sau accidente, sînt numite cauze. Printre aceste inepții, regină peste toate celelalte este aceea care spune că razele perpendiculare (ce cad în

unghi drept) produc încălzirea, iar cele oblice (care cad după un unghi ascuțit) produc răcirea: ceea ce de fapt se petrece dintr-un accident al soarelui, care este adevărata cauză, în funcție de timpul mai mare sau mai mic în care se menține deasupra pămîntului. Raza reflectată și perpendiculară, unghiul ascuțit sau obtuz, liniile perpendiculare, incidente sau orizontale, arcul mai mare sau mai mic și alte multe aspecte sînt reprezentări matematice și nu cauze naturale. Una este să te joci de-a geometria, alta e să demonstrezi prin probe fizice. Nu liniile, nici unghiurile nu sînt cele care dau o căldură mai mare sau mai mică a focului, ci faptul că el este mai aproape sau mai departe de pămînt, că stă mai mult sau mai puțin timp deasupra lui.

TEOFILO: Ai înțeles foarte bine; iată cum un adevăr lămurește un altul. Dar, ca să conchidem, aceste corpuri mari, dacă ar fi mișcate de o forță exterioară, alta decît binele după care tînjesc și ținta spre care tind, mișcarea lor ar fi violentă și accidentală; asta chiar și dacă ele ar avea acea putere despre care se spune că anulează rezistența, care în realitate este natura însăși; iar naturalul, vrei nu vrei, este principiu intrinsec, care conduce singur lucrul unde trebuie. În orice altă ipoteză, motorul extrinsec nu va putea să le miște decît cu mare greutate ori dacă nu, va fi complet nenecesar și superfluu. Dacă vrei să-l consideri necesar, atunci va trebuie să acuzi cauza eficientă ca fiind ineficientă în efectele sale și irosindu-și înalta noblețe a motoarelor sale aplicînd-o la niște mobile mult prea neînsemnate. Asta fac cei care atribuie organizarea perfectă a furnicilor sau păianjenilor nu iscusinței și prudenței acestor vietăți, ci unor inteligențe divine infailibile de la care le-ar veni, *verbi gratia*[351], niște impulsuri numite naturale sau alte denumiri fără sens. Căci dacă îi întrebați pe știutorii aceștia ce anume înseamnă instinct, nu vă vor răspunde decît

„instinct" sau vreun alt cuvînt la fel de imprecis și de prostesc precum acest „instinct" (care înseamnă principiu care instigă, expresie des folosită pentru a exprima cel de al șaselea simț sau rațiunea sau intelectul).

PRUDENZIO: *Nimis arduae quaestiones.*[352]

SMITHO: Pentru cei ce nu vor să le înțeleagă și care se încăpățînează să creadă în ceea ce e fals. Dar să ne întoarcem la subiectul nostru. Eu aș ști cum să le răspund celor cărora le vine greu să creadă că pămîntul se învîrtește pentru că este un corp atît de mare, atît de dens și atît de greu. Și totuși aș prefera să aud cum ai răspunde dumneata, deoarece te văd că argumentezi cu multă hotărîre.

PRUDENZIO: *Non talis mihi.*[353]

SMITHO: Pentru că dumneata ești o cîrtiță.

TEOFILO: Aș răspunde în felul următor: că același lucru se poate spune despre lună, despre soare și despre alte corpuri uriașe și nenumărate despre care adversarii noștri pretind că se învîrtesc cu toată viteza în jurul pămîntului pe orbite nemăsurat de mari. Și totuși li se pare neacceptabil că pămîntul s-ar învîrti în 24 de ore în jurul axei sale și într-un an de zile în jurul soarelui. Trebuie știut că nici pămîntul, nici vreun alt corp nu este greu sau ușor în mod absolut: nici un corp în locul în care se află nu este greu sau ușor. Aceste diferențe și însușiri nu sînt specifice corpurilor principale, entităților individuale, particulare și perfecte din univers[354]; ci se potrivesc cu părțile care sînt despărțite de întreg, care sînt în afara lui, rătăcitoare: acestea își fac drum spre locul conservării lor nu altfel decît fierul care se îndreaptă spre magnet, nu într-o singură direcție, jos, sus sau la dreapta, ci în orice poziție și loc s-ar afla. Părțile pămîntului din aer se îndreaptă către noi, pentru că aceasta este sfera lor; dacă aceasta s-ar afla în partea opusă, ele ar pleca de la noi, ducîndu-se spre ea. La fel se întîmplă

cu apele, la fel cu focul. Apa, în locul în care se află ea, nu e grea și nu-i apasă pe cei ce stau în adîncul mării. Brațele, capul și celelalte mădulare nu sînt grele pentru propriul trup și nici un lucru din natură nu produce un act de violență dacă se află în locul său natural. Greutatea și ușurința nu se percep în act la lucrurile care se află în locul și poziția lor naturală, ci în lucrurile care au un anumit impuls și care se străduiesc să ajungă în locul potrivit lor. Este, așadar, absurd să denumim ușor sau greu un lucru din natură, dat fiind că aceste însușiri nu privesc corpurile aflate în starea lor naturală, ci pe cele aflate în afara acesteia: ceea ce nu i se poate întîmpla nicicînd unei sfere, dar se poate întîmpla unor părți ale acesteia. Acestea, însă, nu se orientează spre un anume loc în funcție de noi, ci tind întotdeauna spre locul în care se află sfera lor și centrul conservării lor. În consecință, dacă dedesubtul pămîntului s-ar afla un alt fel de corp, părțile de pămînt s-ar îndepărta în mod natural de acesta și s-ar înălța spre pămînt; dacă (dau un exemplu obișnuit) o scînteie de foc s-ar afla pe concavitatea lunii, focul acesta s-ar îndrepta în jos cu aceeași viteză cu care s-ar ridica de pe convexitatea pămîntului. Astfel, apa coboară pînă în centrul pămîntului, dacă i se oferă spațiu, în aceeași măsură în care din centrul pămîntului suie spre suprafață. Cu aceeași ușurință se mișcă aerul dintr-un loc într-altul. Ce înseamnă atunci greu și ușor? Nu vedem noi uneori că flacăra o ia în jos sau lateral, aprinzînd un corp făcut să o hrănească și să-i asigure conservarea? Nici un lucru natural nu este dificil; orice poziție și mișcare naturală este perfect adecvată. Corpurile imobile stau nemișcate la locul lor la fel de ușor și de firesc pe cît se mișcă cele mobile în spațiile potrivite lor. Și așa cum primele s-ar pune în mișcare numai în urma unei intervenții violente și împotriva naturii lor, tot prin violență și împotriva naturii ceste-

lalte ar putea fi oprite în loc. Este așadar sigur că dacă pămîntului i s-ar potrivi să stea nemișcat, urnirea lui din loc ar fi violentă, dificilă și contra naturii. Dar cine spune că stă nemișcat? Cine susține așa ceva? Ignoranța generală, lipsa de bun-simț și de rațiune.

SMITHO: Am înțeles prea bine că pămîntul în locul său firesc nu este mai greu decît soarele într-al său și mădularele corpurilor principale, precum apele, cînd se află în locurile proprii lor; și că, despărțite de acestea, din orice loc și în orice poziție s-ar afla, s-ar mișca spre ele. De aceea, din punctul nostru de vedere, le putem socoti la fel de bine grele ori ușoare, grele și totodată ușoare sau nici grele nici ușoare. Lucrul acesta îl observăm la comete sau la alte corpuri aprinse, al căror corp, arzînd, își trimite flacăra cînd în urmă, și atunci sînt numite „cu coamă", cînd spre noi, cînd sînt numite „cu barbă", cînd spre laturi, cînd li se spune „cu coadă"[355]. Aerul, care conține totul și este firmament corpurilor sferice, iese sau intră pretutindeni, pătrunde și se răspîndește în toate locurile; de aceea argumentul invocat de adversari că pămîntul ar sta nemișcat pentru că este un corp greu, dens și rece, este fals.

TEOFILO: Mulțumesc lui Dumnezeu că înțelegi atît de repede. Mă scutești de o mare trudă pricepînd atît de bine principiul care-ți va permite să răspunzi la argumentele cele mai puternice ale filozofilor de duzină și pătrunzînd multe și adînci cugetări asupra naturii.

SMITHO: Înainte să trecum la alte probleme, aș vrea să știu următorul lucru: cum putem noi spune că soarele este adevăratul element al focului, este cel dintîi dintre corpurile calde și că stă nemișcat în mijlocul acestor corpuri rotitoare printre care se numără și pămîntul? Ideea care mi-a venit este că mișcarea soarelui este mai verosimilă decît mișcarea celorlalte corpuri vizibile nouă.

TEOFILO: Explică de ce.

SMITHO: Părțile pămîntului, ținute pe loc fie prin violență fie pe cale naturală, stau nemișcate. Și la fel stau părțile apei, dacă se află în afara mării, a rîurilor sau a altor recipiente vii. Dar părțile focului, cînd nu sînt lăsate să se ridice în sus, ca atunci cînd sînt prizoniere în concavitatea cuptorului, se răsucesc și se învîrtesc în cerc și nu e chip să fie oprite. Așadar dacă vrem să ne referim la părți și să ne întemeiem afirmația pe ele, mișcarea este mai potrivită cu soarele și cu elementul focului decît cu pămîntul.

TEOFILO: La aceasta răspund în primul rînd că soarele ar putea să se miște în jurul său, dar nu și în jurul altui centru decît al său propriu[356]; căci e de-ajuns că toate corpurile din preajmă se rotesc în juru-i atît cît le trebuie lor și, poate, cît își dorește și el de la ele. În al doilea rînd, trebuie luat în considerare că elementul focului ține de primul dintre corpurile calde, care este și el un corp dens și format din părți și mădulare felurite întocmai ca pămîntul. Însă focul pe care noi îl vedem mișcîndu-se în felul în care spuneai este numai aerul încins, care se numește „flacără", la fel cum același aer schimbat de răceala pămîntului se numește „abur".

SMITHO: Asta îmi pare a veni ca o confirmare la ceea ce spuneam: căci aburul se mișcă încet și alene, în vreme ce flacăra și fumul se mișcă extrem de repede. De aceea aerul mai asemănător focului apare mult mai mobil decît cel asemănător pămîntului.

TEOFILO: Asta pentru că focul se căznește să fugă cît mai departe de zona caracteristică corpului cu însușiri opuse. La fel apa sau aburul, dacă s-ar afla în zona focului sau într-una asemănătoare, ar fugi mai repede decît fumul care ține totuși de natura focului și are mai multe afinități și potriviri cu acesta decît diferențe și discordanțe. Mulțumește-te cu această explicație căci discursul Nolanului nu face precizări referitoare la mobi-

litatea sau imobilitatea soarelui. Așadar, mișcarea flăcării prizoniere în cuptor vine de la faptul că puterea focului chinuie, aprinde, alterează și preschimbă aerul aburos cu care vrea să se hrănească și să sporească, în vreme ce aburul, dimpotrivă, se retrage și fuge din fața dușmanului său și a pedepsei pe care vrea să i-o aplice.[357]

SMITHO: Ai vorbit de aerul aburos: ce-ai zice de aer pur și simplu?

TEOFILO: Acela nu e supus căldurii mai mult decît frigului; tot așa primește ori absoarbe umezeala, cînd devine dens de frig, precum absoarbe aburii și fumul cînd căldura evaporă apa.

SMITHO: Deoarece nu există nimic în natură care să nu asculte de providență și să nu aibă o cauză finală, aș vrea să-mi mai spui o dată (pentru că, din cîte ai spus pînă acum, s-a înțeles îndestul): de ce există mișcarea locală[358] a pămîntului?

TEOFILO: Ea există pentru a reînnoi și a face să renască acest corp. Prin însăși constituția sa, acesta nu se poate perpetua: toate lucrurile care nu se pot înmulți ca număr (cum se spune îndeobște), se perpetuează ca specie[359]; substanțele care nu se pot perpetua sub aceeași înfățișare, se perpetuează totuși, dar schimbîndu-și chipul. Căci materia și substanța lucrurilor fiind incoruptibilă, ea trebuie să poată lua toate formele tuturor corpurilor, dar în așa fel încît în toate, pe cît e cu putință, ea să fie totul, să devină totul, dacă nu în același timp și în aceeași clipă a eternității, în clipe de eternitate succesive și periodice. Deși materia în întregimea ei conține în sine laolaltă toate formele, toate formele nu pot exista împreună și deodată în fiece parte a materiei. Cum nu este în firea lucrurilor ca întreaga masă în care constă acest glob, acest astru, să moară și să dispară, cum și naturii, în întregul ei, îi este imposibil să se anihileze, de aceea cînd și cînd, într-o anumită ordine, ea se reînno-

iește, modificînd, schimbînd, înlocuind părțile ei una cîte una. Iar această primenire trebuie să se facă în chip organizat și cu o anume periodicitate, fiecare parte luînd locul alteia și așa toate pe rînd. Altminteri, aceste corpuri, care sînt pieritoare, la un moment dat chiar ar pieri, cum pierim noi, neînsemnate existențe individuale.[360] Dar acestorlalte (cum crede Platon în *Timaios* și cum credem și noi) li s-a spus de la începutul începutului: „Voi sînteți pieritoare, dar nu veți pieri." De aceea nu există parte din centrul și dinăuntrul unei stele care să nu ajungă la suprafață sau în afara ei; și nu este porțiune din suprafață sau din exteriorul ei care la un moment dat să nu pătrundă înăuntru și să sălășluiască în interiorul ei. Ne-o demonstrează experiența zilnică: căci zilnic anumite lucruri sînt primite în pîntecul și viscerele pămîntului, iar altele sînt scoase dinăuntru la suprafață. Noi înșine și tot ce ne aparține plecăm și venim, ne ducem și ne întoarcem: și nu există lucru de-al nostru care să nu se înstrăineze de noi, nici lucru străin care să nu devină al nostru. Și orice parte alcătuitoare din noi la un moment dat nu mai e a noastră și, la fel, orice parte care nu e a noastră la un moment dat poate veni să ne alcătuiască (într-un singur fel, dacă materia lucrurilor e una; în două feluri, dacă materiile sînt două: pentru că nu am stabilit încă dacă substanța și materia numită spirituală se preschimbă sau nu în cea denumită corporală, și invers). Astfel, toate lucrurile în felul lor cunosc perindarea domniei cu supușenia, a fericirii cu nefericirea, a stării aceleia denumite viață cu starea denumită moarte, a luminii cu întunericul, a binelui cu răul. Și, în rînduiala naturii, nu există lucru care să fie etern cu excepția substanței care este materia însăși, căreia însă îi e rînduit să fie în perpetuă schimbare.[361] Despre substanța supra-substanțială nu vorbesc deocamdată aici, ci reiau discuția despre această mare existență indivi-

duală care este perpetua noastră doică și mumă, despre care voiai să știi de ce are o mișcare locală. Îți răspund deci că pricina mișcării locale, atît a întregului ei corp, cît și a fiecăreia dintre părțile ei, este schimbarea: nu numai pentru ca toate lucrurile să ocupe pe rînd fiecare loc, dar și pentru ca, în acest fel, totul să capete toate dispunerile și formele. De aceea, pe bună dreptate, mișcarea locală a fost socotită principiul nobil al tuturor celorlalte schimbări și forme, iar în lipsa lui, nici o alta n-ar putea exista. Aristotel și-a dat seama că alcătuirea și însușirile tuturor părților pămîntului se află în continuă schimbare, dar nu a înțeles că principiul acestei schimbări e mișcarea locală. Totuși, la sfîrșitul primei cărți din *Meteorologicele*[362] el a vorbit ca un profet și ca un prezicător: și deși uneori nu se înțelege el însuși pe sine, deși uneori șchioapătă și amestecă mereu avîntul divin cu greșeala sa personală, totuși, în lucrurile esențiale, el rostește cel mai adesea adevărul. Să ne amintim deci ceea ce în spusele lui e adevărat și demn de luat în considerație; și apoi să precizăm cauzele, pe care el nu le-a putut cunoaște. „Nu întotdeauna", spune el, „aceleași locuri de pe pămînt sînt mereu umede sau mereu uscate; ci ele se schimbă în funcție de formarea sau dispariția cursurilor de apă; din acest motiv ceea ce este acum ocean nu a fost și nu va fi întotdeauna ocean; ceea ce va fi și a fost pămînt, nu este și nici nu a fost întotdeauna pămînt: ci cu o anumită perindare, cu o ordine și o întoarcere ciclică, trebuie să credem că acolo unde acum este una va fi în viitor alta, și unde este alta, va fi una." Iar dacă îl întrebați pe Aristotel care este cauza și principiul acestui lucru, el vă va spune că „interiorul pămîntului, asemeni corpului animalelor și plantelor, atinge perfecțiunea iar apoi îmbătrînește. Dar există o diferență între pămînt și celelalte corpuri, anume că acestea în toate părțile lor alcătuitoare și în același timp se dezvoltă,

ajung la perfecțiune și apoi decad (sau după expresia lui Aristotel, se maturizează și îmbătrînesc), pe cînd, în ceea ce privește pămîntul, lucrul acesta se petrece cu fiecare parte pe rînd, prin alternanța frig-cald care generează creșterea și micșorarea, datorată soarelui și mișcării circulare care conferă părților pămîntului diferitele lor alcătuiri și virtuți. În acest fel, apele sînt o anumită vreme ape, apoi seacă și îmbătrînesc, în vreme ce alte locuri seci revin la viață și unele din ele devin ape. De aceea vedem izvoare care pier, rîuri care devin fluvii sau care din fluvii devin pîrîiașe și pînă la urmă seacă. Și pentru că rîurile dispar, dispar apoi și lacurile și se transformă și mările. Dar aceste schimbări ale pămîntului se petrec rînd pe rînd, într-un timp foarte lung și încet, și cu greu pot fi observate pe parcursul unei generații sau chiar al mai multora; căci neamuri întregi pier și cad în uitare și mari schimbări și măcinări se produc [în omenire] din pricina distrugerii, depopulării, a războaielor, epidemiilor și potopurilor, din pricina stricării limbilor și scrierilor, a transmigrării și sterilității locurilor, încît e aproape cu neputință să păstrăm, de la început și pînă la sfîrșit, timp de atîtea secole, lungi și zbuciumate, amintirea celorlalte transformări. Aceste mari schimbări se văd totuși prea bine în vechiul Egipt, la porțile Nilului care toate (cu excepția vărsării de la Canope[363]) sînt făcute de mîna omului; se văd în orașul Memfis, unde locurile joase au fost locuite mai tîrziu decît cele înalte; se văd în Argos și Micene: pe vremea troienilor, în prima dintre aceste două cetăți, care era mlăștinoasă, locuia puțină lume, în vreme ce a doua, mai fertilă, era mult mai populată, iar în zilele noastre lucrurile stau invers, Micene este stearpă, iar Argosul a devenit roditor și a căpătat o climă temperată. Or, ceea ce se petrece, în mic, cu asemenea zone limitate trebuie să ne gîndim că se petrece, în mare, cu ținuturi întregi: drept care putem ve-

dea că multe locuri odinioară acoperite de ape sînt acum continente, și peste multe regiuni odinioară uscate se întinde acum marea." Asemenea schimbări se produc însă încetul cu încetul, cum dovedesc exemplele pomenite și cum ne arată și eroziunea munților foarte înalți care, deși depărtați de apele mării, poartă urmele, parcă proaspete, ale talazurilor învolburate. Știm, de asemeni, din istoriile mucenicului nolan Felix[364], că în vremea acestuia (adică aproximativ acum o mie de ani) marea ajungea pînă sub zidurile cetății, unde se înalță o biserică denumită încă „din port"[365], deși acum ea se află la douăsprezece mii de pași de mare. Și oare nu același lucru se vede în toată Provența? Toți bolovanii aceia risipiți pe cîmpuri, nu arată că odinioară au fost tîrîți de ape? Cît credeți că s-a schimbat clima Franței din vremea lui Cezar și pînă astăzi? Pe vremea aceea nicăieri acolo nu se putea cultiva vița de vie[366], pe cînd astăzi Franța produce vinuri la fel de bune ca oricare altă țară și fructele acestei plante se obțin chiar și în regiunile ei cele mai din nord. Iar anul acesta eu am mîncat struguri cultivați chiar în grădinile din Londra, ce-i drept mai prejos decît cei mai puțini buni din Franța, dar de o calitate (după cum spune lumea) niciodată atinsă pe pămînt englezesc. Aceasta deoarece Mediterana, cu cît își schimbă direcția înspre Libia[367], aduce tot mai mult uscăciune și căldură în Franța și prin părțile Italiei, ceea ce am putut vedea cu propriii mei ochi, și face ca Italia și Franța să devină tot mai calde iar Britania mai temperată; la modul general, putem afirma, că regiunile globului își modifică clima răcindu-se treptat cu cît ne apropiem de polul arctic. Întrebați-l pe Aristotel: „De ce se întîmplă lucrul acesta?"; el vă va răspunde: „Din cauza soarelui și a mișcării circulare." Expresie nu confuză și obscură, ci divină, profundă și cît se poate de adevărată. Dar cine a rostit-o? Aristotel filozoful? Nu, ci mai degrabă un

Aristotel profet; mai degrabă cineva care înțelegea, dar nu îndrăznea să vorbească, asemeni celui care vede și nu crede sau, dacă crede, n-are siguranța că poate să afirme, temîndu-se să nu vină cineva care să-l oblige să dea o justificare care lui îi lipsește. Și atunci alege să povestească faptele în așa fel încît să închidă gura oricui ar dori să afle mai mult (asta dacă nu cumva avem de a face cu un fel de a vorbi moștenit de la vechii filozofi): și atunci declară că frigul și căldura, umezeala și uscăciunea sporesc și scad în toate regiunile pămîntului, unde toate lucrurile se reînnoiesc, capătă consistență, apoi îmbătrînesc și pier. Și, vrînd să explice cauza acestui lucru, spune: „*propter solem et circumlationem*"[368]. Dar de ce nu spune „*propter solis circulationem*"[369]? Deoarece pentru el era lucru stabilit și recunoscut de toți filozofii timpului său și asemeni lui, că soarele cu mișcarea sa nu putea pricinui aceste diferențe. Într-adevăr, în măsura în care eliptica e înclinată față de planul echinocțial, soarele trebuie să se afle veșnic între cele două puncte ale tropicelor, iar de aici decurge că el nu poate încălzi vreo altă parte a pămîntului și că zonele și climele trebuie să se mențină mereu neschimbate. De ce nu a spus „din cauza rotirii celorlalte planete? Pentru că se știa deja că acestea se deplasează toate în limitele zodiacului (unele depășindu-l puțin) care este numit „drumul obișnuit al aștrilor călători". De ce nu a spus „din cauza rotirii primului mobil"? Pentru că nu cunoștea altă mișcare decît cea diurnă și că în vremea lui prea puțini bănuiau existența unei mișcări de întîrziere, asemănătoare celei a planetelor.[370] De ce n-a spus: „din cauza rotației cerului"? Pentru că nu putea să explice care și cum era aceasta. De ce nu a spus „din cauza rotației pămîntului"? Pentru că socotea subînțeles principiul că pămîntul nu se mișcă. Atunci de ce a spus așa? Pentru că l-a constrîns adevărul faptelor, căci acesta vorbește prin efectele sale natu-

rale. Mai rămîn, așadar, cauze posibile, soarele și mișcarea: soarele, pentru că el este singurul care insuflă și răspîndește viața; mișcarea, pentru că dacă soarele nu s-ar mișca spre celelalte corpuri sau celelalte corpuri înspre soare, cum ar putea primi ceea ce nu are sau da ceea ce are? Prin urmare este necesar să existe mișcare, iar mișcarea nu poate fi parțială ci generală, și așa cum produce reînnoirea unor părți, ea vine să le înnoiască și pe celelalte, care au aceeași constituție și natură și, prin aceasta, au aceeași putere pasivă căreia trebuie să-i corespundă (dacă natura nu greșește) o putere activă. — Dar, în acest caz, există încă și mai puține motive pentru ca soarele și tot universul stelelor să se învîrtă în jurul acestui glob și nu invers, ca pămîntul să se miște în raport cu universul, să facă o rotație anuală în jurul soarelui și, într-o succesiune regulată, să se întoarcă și să se aplece în toate chipurile spre el, ca spre elementul viu al focului. Nu există nici un motiv care să ne facă să credem că, fără un scop ori necesitate urgentă, aștrii nenumărați care sînt tot atîtea lumi, unele chiar mai mari decît a noastră, au cu pămîntul și numai cu el o legătură atît de puternică. Nu avem nici o justificare să susținem că polul vibrează, că axa lumii se clatină, că punctele cardinale ale universului își pierd echilibrul, că mulțimea nenumărată a globurilor — chiar și a celor mai mari și magnifice — se frămîntă, se întoarce, se răsucește, se realcătuiește, se fărîmițează într-atîta, sfidînd natura, pentru ca pămîntul (într-un chip cu totul căznit, cum pot dovedi cei ce cunosc subtilitățile opticii și geometriei) să ajungă să ocupe locul central, sub pretextul că ar fi singurul corp greu și rece. Dar nimeni nu poate dovedi că pămîntul ar fi diferit de orice alt corp care strălucește pe firmament, atît ca substanță și materie, cît și ca poziție; iar dacă acesta este îndrăgit de aerul în care șade, la fel de bine și celelalte pot fi îndrăgite de aerul

care le înconjoară pe ele; iar dacă acelea, singure și îndemnate de propriul suflet și de propria natură pot să străbată aerul și să se rotească în jurul unui centru, la fel poate face și pămîntul.

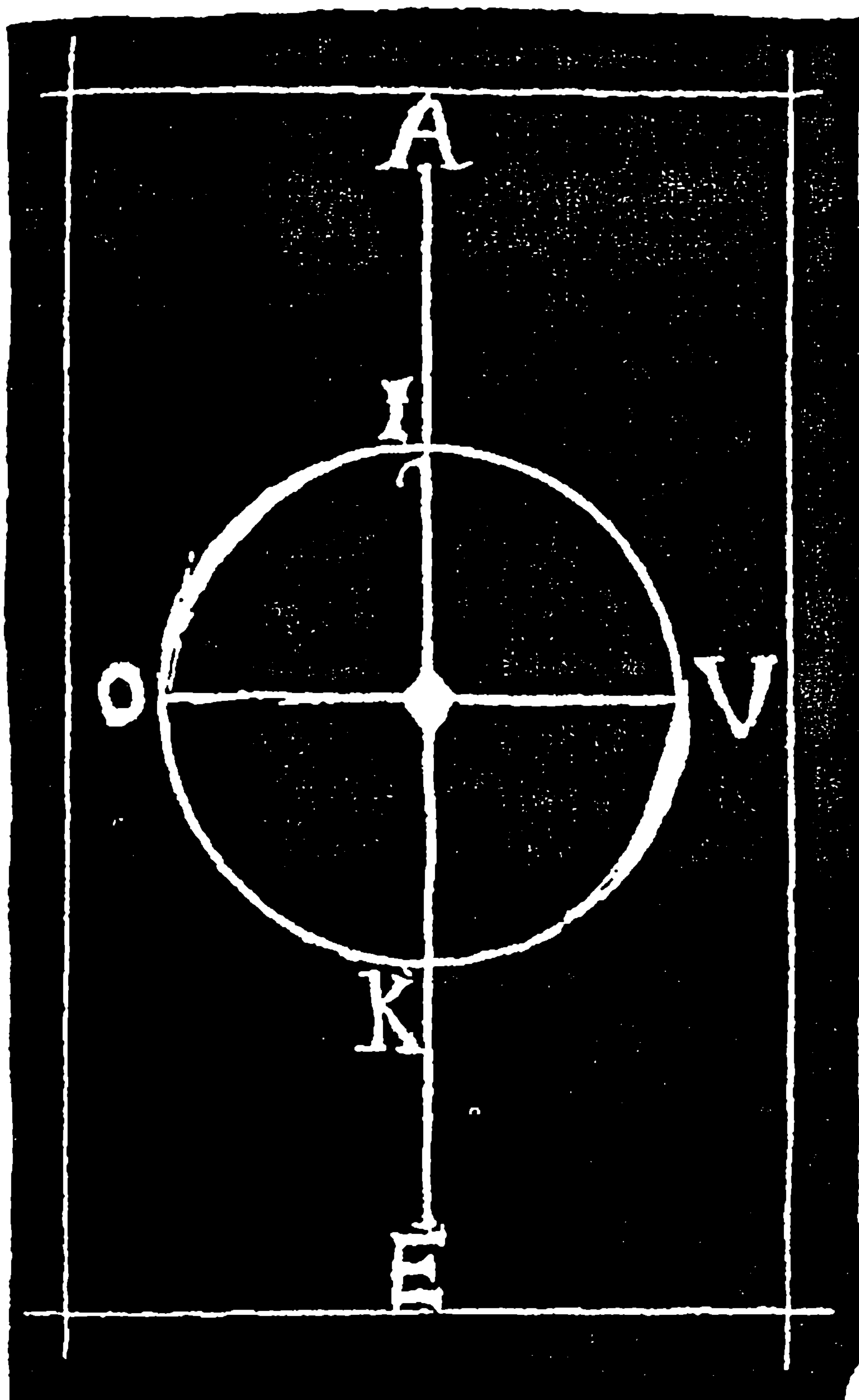
SMITHO: Ideea asta aș vrea s-o socotim acceptată: pentru că, în ceea ce mă privește, consider mult mai plauzibil să se miște pămîntul decît toată acea schelărie plină de lumini țintuite în ea. Pe de altă parte, pentru cei care n-au înțeles încă treaba asta, e mai bine să o considere un subiect principal, decît unul secundar, demn doar de o digresiune. Dacă vrei să-mi faci pe plac, explică-mi, rogu-te, care sînt mișcările pe care le face globul pămîntesc.

TEOFILO: Cu cea mai mare plăcere: căci digresiunea mea ar fi amînat din cale afară de mult concluzia la care voiam să ajung, anume acea care decurge din faptul că este necesar și dovedit că toate părțile pămîntului ocupă, rînd pe rînd, toate pozițiile în raport cu soarele și intră cu el în toate relațiile, căpătînd astfel toate alcătuirile și toate felurile de a fi. Pentru acest scop anume este așadar potrivit și necesar ca mișcarea pămîntului să fie astfel încît, permițînd o anumită perindare, marea să fie înlocuită de uscat iar uscatul de mare; frigul să fie înlocuit de căldură și invers; ca locurile cele mai temperate și prielnice locuirii să devină neprielnice și invers; în concluzie, ca fiecare parte a lui să aibă toate tipurile de relație cu soarele pe care o au toate celelalte părți, în așa fel încît fiecare să împărtășească orice formă de viață, orice generare, orice fericire. Mai întîi deci, pentru a putea viețui el și tot ceea ce conține el, pentru a îngădui alternanța zilnică între căldură și frig, între lumină și întuneric, ca o expirație și o inspirație, pămîntul se mișcă în jurul propriului centru într-un răstimp de douăzeci și patru de ore egale, expunîndu-și pe cît posibil spinarea la soare.[371] În al doilea rînd, pentru regenera-

rea lucrurilor care trăiesc și se mistuie pe spinarea lui, cu centrul său el se rotește în jurul corpului strălucitor al soarelui în trei sute șaizeci și cinci de zile și aproximativ un sfert; aici, din cele patru puncte ale eclipticii, anunță nașterea, adolescența, maturitatea și declinul fiecărui lucru de pe el. În al treilea rînd, pentru regenerarea secolelor, el participă la o altă mișcare pentru ca relația pe care o are acum cu universul emisfera superioară să o dobîndească la un moment dat și cea inferioară, și să-i urmeze celeilalte, preluîndu-i poziția. În al patrulea rînd, pentru ca să se schimbe înfățișarea și alcătuirea pămîntului, el are nevoie neapărat de încă o mișcare astfel încît orientarea pe care o are polul nostru spre punctul din apropierea Arcticii să se schimbe ca orientare cu celălalt pol, spre punctul opus, al Antarcticii.[372] Prima dintre aceste mișcări se măsoară prin întoarcerea în același loc, sau aproape, a unui punct aflat pe linia echinoxială a pămîntului. A doua mișcare se măsoară pornind de la un punct imaginar de pe eliptică (adică de pe orbita pămîntului în jurul soarelui) pînă cînd pămîntul revine în același punct, sau aproape. Cea de a treia mișcare se măsoară după poziția pe care o ocupă o linie emisferică a pămîntului, care are funcție de orizont, cu diferitele sale poziții în raport cu universul, pînă cînd aceeași linie sau o linie aproape identică revine în poziția de la început. Cea de a patra mișcare se măsoară prin înaintarea unui punct polar al pămîntului care, urmînd unul dintre meridiane, trece prin celălalt pol pentru a reveni în locul pe care îl ocupa înainte sau pe-aproape. Trebuie observat însă că, deși noi vorbim de patru mișcări, ele toate se unesc într-o unică mișcare compusă. Trebuie de asemeni să remarcăm că, dintre aceste patru mișcări, prima se deduce din faptul că toți aștrii par să se învîrtă în jurul pămîntului în răstimpul unei zile naturale, în jurul a ceea ce se numește polii

lumii. A doua se deduce din faptul că soarele pare să parcurgă într-un an tot cercul zodiacal, străbătînd în fiecare zi, după calculele lui Ptolemeu din cartea a treia a *Almagest*[373]-ului său, 59 și nouă de minute, 8 secunde, 17 treimi, 13 sferturi, 12 cincimi, 31 de șesimi; iar după Alfons[374], 59 de minute, 8 secunde, 11 treimi, 37 de pătrimi, 19 cincimi, 13 șesimi și 56 de șeptimi; după Copernic, 59 de minute, 8 secunde și 11 treimi. Cea de a treia mișcare se deduce din faptul că a opta sferă, urmînd ordinea zodiilor, pare să se miște atît de lent în jurul polilor zodiacului, în sens contrar mișcării diurne, încît ea nu parcurge mai mult de un grad și 28 de minute în două sute de ani: în așa fel încît e nevoie de 49 000[375] de ani pentru ca pămîntul să facă o asemenea rotație completă; principiul acestei mișcări este atribuit de unii unei a noua sfere. Cea de a patra mișcare se deduce din trepidația[376], din mișcarea de înaintare și retragere, atribuită celei de a opta sfere față de două cercuri egale imaginate în concavitatea celei de a noua sfere, aflate, în zodiacul său, la începutul Berbecului și Balanței. Ea provine din necesitatea ca eliptica celei de a opta sfere să nu taie cercul echinocțial mereu în aceleași puncte, ci ca intersecția să fie cînd la începutul Berbecului cînd dincolo de el, cînd de o parte cînd de cealaltă a eclipticii. Altă observație este că declinațiile maxime ale zodiacului nu sînt mereu aceleași, de unde rezultă cu necesitate că echinocțiile și solstițiile variază continuu, cum într-adevăr s-a observat de multă vreme. Apoi, nu trebuie uitat că deși noi spunem că aceste mișcări sînt patru la număr, ele se compun toate într-una singură. În al doilea rînd, că deși noi le numim circulare, nici una dintre ele nu este cu adevărat circulară. În al treilea, că deși mulți s-au trudit să găsească adevărata regulă a acestor mișcări, cu toții au făcut-o și o vor face degeaba: fiindcă nici una dintre aceste mișcări nu e absolut regulată și perfect șlefuită de pila

geometriei. Așadar, aceste mișcări (vreau să spun diferențe de schimbare a poziției, ce afectează pămîntul) sînt și nu pot fi decît patru; iar dacă una dintre ele este neregulată le face pe toate celelalte să fie neregulate — așa cum voi arăta îndată descriind mișcarea unei mingi aruncate în aer. Centrul mingii se deplasează mai întîi de la A la B.[377] Apoi, pe măsură ce se mișcă de sus în jos sau de jos in sus, mingea se rotește și în jurul propriului centru deplasînd punctul I în locul punctului K și punctul K în locul punctului I. În al treilea rînd, răsucindu-se puțin cîte puțin, în timp ce înaintează și își mărește viteza de rotație, sau, dimpotrivă, și-o reduce (ceea ce se petrece cu mingea care la început se ridică datorită vitezei sale superioare, apoi își încetinește mișcarea și face tocmai contrariul la coborîre, după ce a parcurs cu o viteză medie etapele intermediare ale ascensiunii și coborîrii sale) ea va substitui poziției pe care o ocupă prima jumătate a circumferinței, notată cu 1,2,3,4, cealaltă jumătate, notată cu 5,6,7,8. În al patrulea rînd, această conversie nefiind dreaptă (pentru că în loc să se comporte ca o roată care se învîrtește în virtutea unui elan circular, în care constă momentul gravitației, ea merge oblic pentru că este vorba de un glob care se poate înclina în toate felurile), punctele I și K nu se convertesc totdeauna unul în celălalt după o aceeași dreaptă; iar lucrul acesta face necesar ca, mai devreme sau mai tîrziu, în mod continuu sau discontinuu, să se împlinească acea mișcare prin care punctul O se duce să ocupe locul punctului V și viceversa. Este suficient ca una singură dintre aceste mișcări să nu fie uniformă pentru ca toate celelalte să nu mai fie uniforme; dacă nu cunoaștem una atunci nu le cunoaștem pe toate. Totuși ele se apropie sau se depărtează de regularitate nu la întîmplare ci urmînd o anumită regulă : astfel, cea mai regulată dintre toate aceste mișcări, cea mai apropiată de




[Fig. 9]

o mișcare uniformă, este mișcarea centrului. Vine apoi mișcarea care se efectuează în jurul centrului, de-a lungul diametrului, cu mare viteză. A treia ca regularitate este mișcarea care, din cauza celei de a doua (constînd într-o viteză și o încetineală sporite), transformă puțin cîte puțin întreaga înfățișare a emisferei. Ultima, cea mai neregulată și nesigură, este mișcarea care transformă laturile: căci se întîmplă ca în loc să meargă înainte, să dea înapoi, și doar cu mare lipsă de constanță reușește să permute locurile a două puncte opuse. Lucrul acesta,

care se petrece cu mingea, se petrece și cu pămîntul: prima dintre mișcările sale este cea efectuată anual de centrul său, care e cea mai regulată dintre toate și, mai mult decît celelalte, e asemănătoare cu sine. A doua mișcare, mai puțin regulată, este cea diurnă; cea de a treia, neregulată, noi o denumim mișcare emisferică; cea de a patra, foarte neregulată, este mișcarea polară sau colurală.[378]

SMITHO: Aș vrea să aflu în ce ordine și după ce regulă ne va explica Nolanul aceste mișcări.

PRUDENZIO: *Ecquis erit modus? novis usque et usque semper indigebimus theoriis?*[379]

TEOFILO: Nu-ți fie teamă, Prudenzio, căci nu ne vom atinge de ceea ce au bun anticii. Dumitale, Smitho, am să-ți trimit dialogul Nolanului intitulat *Purgatoriul infernului*[380]: acolo se arată roadele mîntuirii. Dumneata, Frulla, păstrează secretul acestor discuții ale noastre și ai grijă să nu ajungă la urechile celor pe care i-am ocărît, nu de-altceva dar ca să nu se înfurie pe noi și să vină iar oferindu-ne astfel prilejul de a-i ocărî și mai tare și a le aplica o pedeapsă și mai necruțătoare. Dumneata, maestre Prudenzio, trage concluzia și fă-ne un epilog strict moral al tetralogului nostru: căci partea speculativă, prilejuită de cina din Miercurea Cenușii, s-a încheiat.

PRUDENZIO: Nolanule[381], te conjur: pe speranța pe care o ai în unitatea supremă și infinită, care-ți dă viață și pe care o adori; pe divinitățile eminente care te protejează și pe care le onorezi; pe geniul tău divin care te apără și în care ai încredere; te conjur deci să te ferești de discuțiile nedemne, josnice și barbare, pentru ca, îndemnat de furie și de supărare, să nu devii sarcastic ca Momos[382] printre zei și mizantrop ca Timon[383] printre oameni. Și rămîi în preajma seniorului de Mauvissière, acest spirit strălucit și nespus de generos (sub oblăduirea căruia începi publicarea acestei mărețe filozofii): căci poate, cu ajutorul lui, se va ivi un mijloc pentru ca

aștrii și puternicele divinități să te conducă pînă la locul de unde vei putea privi de sus această șleahtă de neghiobi. Iar pe voi ceilalți, nobili de viță aleasă, vă implor pe sceptrul tunătorului Jupiter, pe faimoasa bunăcuviință a neamului lui Priam[384], pe măreția senatului și poporului lui Quirinus[385], pe nectarul pe care-l beau zeii deasupra arzătoarei Etiopii: dacă se va mai întîmpla ca Nolanul, pentru a vă face o plăcere, o favoare sau un serviciu, să vină să mai petreacă o noapte în casele voastre, faceți în așa fel încît să-l feriți de asemenea întîlniri; iar dacă ar mai trebui să se întoarcă acasă pe întuneric, dacă nu-l puteți conduce cu cincizeci sau o sută de torțe (care îl vor însoți chiar și în plină zi dacă îi va fi dat să moară pe pămîntul catolic al Romei), conduceți-l măcar cu una; sau dacă asta vi se va părea prea mult, împrumutați-i barem o lampă cu seu, cu fitilul aprins, pentru ca noi să puteam atunci comenta pe larg fericita sa întoarcere acasă — despre care acum n-am vorbit nimic.
— *Adiuro vos*[386], maestre Nundinio și Torquato, pe mîncarea antropofagilor, pe piulița lui Anaxarh[387] cinicul, pe șerpii uriași ai lui Laocoon[388], pe oribila plagă a sfîntului Roch[389], să-l chemați (chiar de-ar fi în străfundurile lumii, la judecata de apoi) pe mitocanul și necivilizatul pedagog care v-a învățat cum să vă purtați și pe arhimăgarul și ageamiul care v-a învățat cum se poartă o dispută, ca să vă despăgubească cu dobîndă pentru banii aruncați pe fereastră și pentru mintea pe care ați pierdut-o. *Adiuro vos*, barcagii ai Londrei, care despicați cu vîslele voastre valurile mîndrei Tamise: din respect pentru Evenus și Tiberinus[390], care și-au dăruit numele acelor două mari și renumite rîuri, vă rog, pe faimosul și vastul mormînt al lui Palinurus[391], ca pe banii noștri să ne duceți la destinație. Iar voi, simbriași neîmblînziți, vajnici războinici ai prostimii, vă conjur pe mîngîierile cu care l-au alintat pe Orfeu Menadele[392] trace,

pe ultimul serviciu pe care i l-au făcut lui Diomede și fratelui lui Semeles caii[393], pe virtutea scutului lui Perseu[394] care împietrea pe oricine îl privea: cînd vedeți sau întîlniți un străin, un trecător, dacă nu vă puteți abține de a-l privi piezis și a vă strîmba precum Eriniile[395], încercați măcar să vă abțineți de a-l lua la bătaie.[396] Ca încheiere, vă conjur pe toți deopotrivă, pe unii pe scutul și lancia Minervei[397]; pe alții pe generosul șir de urmași ai calului troian; pe alții pe preacinstita barbă a lui Esculap[398]; pe alții pe tridentul lui Neptun[399]; pe alții pe sărutările pe care i le-au dăruit lui Glaucos[400] iepele: data viitoare cînd veți mai veni să vă disecăm, discutați mai ca lumea sau tăceți din gură.

*Sfîrșitul Cinei din Miercurea Cenușii*

# NOTE

1. Miercurea Cenușii este, după tradiția catolică, prima zi a Postului mare denumit la noi și Păresimi. Titlul, deși trimite la circumstanțele reale în care a avut loc disputa dintre Bruno și cei doi doctori de la Oxford, pare totuși să facă aluzie și la Cina cea de Taină și la viile dispute din acei ani, din mediile protestante engleze, privitoare la misterul eucaristic. Această posibilă aluzie a fost luată în discuție în timpul procesului lui Bruno de către inchizitorii venețieni.

2. Cuvîntul sugerează, ca și cel original (*rifugio*), ostilitatea de care s-a înconjurat Bruno după disputele de la Oxford.

3. Michel de Castelnau (1520–1592), senior de Mauvissière, Concressault și Joinville, diplomat francez, reprezentant al regilor Franței Henric al II-lea și Henric al III-lea pe lîngă mai mulți suverani europeni, este ambasadorul Franței la curtea Elisabetei I între 1574 și 1585. La sfîrșitul acestei perioade, la recomandarea regelui său, el îi oferă găzduire și protecție lui Bruno la Londra.

4. Sonetul pare să fie adresat adversarului de la Oxford pe care Bruno l-a înfruntat cu prilejul cinei pe care se pregătește să o povestească. Cuvîntul italian (*malcontento*), ca și echivalentul său englezesc (*malcontent*), era frecvent folosit în literatura vremii. Este de remarcat în acest poem reacția violentă și agresivă a lui Bruno față de ostilitatea cu care l-au întîmpinat savanții Oxfordului.

5. Este probabil o aluzie la incompatibilitatea dintre șoareci și broaște moștenită de la *Batrahomiomahia*, poem antic atribuit lui Homer.

6. Poate fi vorba de mai multe texte biblice: *Iov*, IV,8; *Ecleziastul*, VII, 3; *Proverbele*, XXII, 8.

7. Aluzie ironică la păcatul lui Adam care, mîncînd din fructul oprit, ar fi atras pedeapsa divină asupra neamului omenesc: Bruno crede, în realitate, că specia umană este una dintre numeroasele specii naturale.

8. Referire la sărbătoarea evreiască a Purim-ului, cînd se comemorează banchetul în timpul căruia Esther l-a înduplecat pe regele Asuerus să retragă edictul împotriva evreilor.

9. Senator roman celebru pentru fastul și rafinamentul ospețelor sale.

10. Personaj din mitologia greacă, evocat și în *Metamorfozele* lui Ovidiu, care i-a sfidat pe zei, oferindu-le un ospăț din carne de om.

11. Tiest, personaj din mitologia greacă, invitat la un ospăț de fratele său Atreu, mănîncă, fără să știe, carnea propriilor săi fii.

12. Tantal, personaj mitologic, încearcă să răpească mîncarea zeilor spre a o dărui oamenilor și a-i face nemuritori. Este condamnat să sufere pe veșnicie de foame în mijlocul poamelor naturii.

13. Aluzie la dialogul filozofic al lui Platon, *Banchetul*.

14. Referire la filozoful care a împins la extrem principiul reîntoarcerii la natură, propovăduit de școala cinică, și care nu bea decît apă.

15. Referire la poetul Francesco Berni (1497–1535) care, într-unul din poemele sale burlești, își bate joc de zgîrcenia mesei oferite lui de către parohul din Povigliano.

16. Aluzie la personajul principal al comediei *Lumînărarul*, scrisă de Bruno în 1582.

17. Cuplurile de epitete antinomice sugerează una dintre temele fundamentale ale gîndirii bruniene: unitatea, care presupune *coincidentia oppositorum*. Cîteva dintre calificativele înșiruite aici erau impuse de tradiția populară sau cultă, precum cele referitoare la grăsimea Bolognei și la slăbiciunea Florenței sau, mai departe, la veselia lui Democrit și tristețea lui Heraclit, la frugalitatea cinicilor și la dezmățul lui Sardanapal etc.

18. Aluzie la înfățișarea primului interlocutor al lui Bruno, doctorul Nundinio, descris la începutul dialogului al treilea din cartea de față.

19. În original „și pe sfîntul Colombino, patriarh al ordinului « Gesuati »".

20. „Cenușă era pîinea pe care o mîncam", *Psalmii*, CII, 10.

21. „Ziua cenușii".

22. În original : „di *memento*".

23. Sir Fulke Greville (1554–1628), prieten și biograf al lui Philip Sidney, l-a protejat inițial pe Bruno, apoi, ca urmare a polemicilor stîrnite de publicarea *Dialogurilor* acestuia, a devenit mult mai rezervat față de filozoful italian. Discuția relatată în *Cina din Miercurea Cenușii* este prezentată ca avînd loc în reședința acestuia de la curte, probabil chiar la White Hall, ținta faimoasei călătorii descrise în cel de al doilea dialog. Cu toate acestea, în timpul procesului de la Veneția, Bruno va afirma că banchetul cu pricina s-a petrecut în locuința lui Michel de Castelnau.

24. Parafrază a descrierii făcute de Francesco Berni în satira sa *Sonet pentru descrierea arhiepiscopului de Florența.*

25. Aluzie la exegeza tradițională, în patru direcții (diferită de cea luterană, sărăcită), a Bibliei, care, începînd cu Origene, pornea de la premisa că sensul literal sau „istoric" ascunde sensuri morale și spirituale mai adînci.

26. Imaginea mîncării ca metaforă a procesului lent de asimilare a adevărului, sugerată de altfel și de titlul dialogului, revine frecvent la Bruno.

27. Este vorba de cei doi doctori de la Oxford cu care Bruno discută teoria lui Copernic. Unul se numește Nundinio (nume derivat din latinescul *nundinae* adică „tîrg, piață" ) și sugerează că, așa cum în Antichitate tîrgoveții erau recunoscuți după inele, personajul în cauză, care are degetele pline de inele, nu depășește nivelul unui tîrgoveț. Celălalt se numește Torquato (nume derivat din latinescul *torques*, „colier, colan") și se caracterizează prin strălucirea colanelor de aur pe care le poartă pe piept și nu prin cea a minții.

28. Bruno are convingerea nezdruncinată că doctrina lui este un punct de cotitură în gîndirea filozofică a lumii și că el readuce la lumină un adevăr antic sub un chip nou.

29. Necesitatea de a măsura valoarea unei filozofii prin efectele pe care ea le produce asupra ogranismului social este o constantă a gîndirii lui Bruno.

30. „Tropologic", care înseamnă „figurat", face aluzie la aceeași interpretare în patru direcții a Bibliei în Evul Mediu.

31. În mitologia greacă, unul dintre argonauți care avea o privire deosebit de pătrunzătoare.

32. Substantivele *„petruccia"* și *„sassetto"*, traduse aici cu „chițibuș" și „fleac" par să amintească numele a doi intelectuali itali-

eni, Petruccio Ubaldini și Tommaso Sassetti, stabiliți la Londra și cunoscuți de cercurile de la curte. Mai important ni se pare însă în această frază îndemnul lui Bruno de a nu neglija detaliile și a căuta necontenit, sub aparență, un sens mai profund.

33. Analogia între activitatea pictorului și cea a filozofului revine în repetate rînduri la Bruno. Și în comedia *Lumînărarul*, de altfel, personajul care înțelege și profită de toată situația este un pictor. Dar această analogie reflectă și concepția specific bruniană a vieții care este egală pretutindeni în tot universul și care abolește ierarhiile tradiționale (adică și pe cea între subiect principal și detaliu).

34. Deși cunoașterea mai multor limbi, dintre care una fiind obligatoriu latina, face parte din programul filozofiei lui Bruno, Bruno însuși nu este un cunoscător de limbi străine și nu de puține ori, în cartea de față, privește cu ironie o limbă din perspectiva alteia.

35. Concepția după care Dumnezeu ar fi o sferă infinită cu centrul oriunde și circumferința nicăieri îi este atribuită lui Hermes Trismegist și, în general, tradiției hermetice. Deplasarea descrierii dinspre imaginea divinității spre imaginea universului se petrece la Nicolaus Cusanus (*De docta ignorantia*), iar Bruno o adoptă și, insistînd asupra caracterului material al universului, face din ea piatra de temelie a filozofiei sale naturale.

36. Afirmația vizează direct unul dintre punctele centrale ale cosmologiei aristotelice care postula o diferență de esență între compoziția amestecată și impură a corpurilor de pe pămînt și cea pură, perfectă și incoruptibilă a aștrilor. Considerînd că materia lumii „sublunare“ este aceeași cu a celei „supralunare“, Bruno conferă demnitate egală tuturor lucrurilor din natură, dărîmînd atît „scara naturală“ a aristotelicienilor (ierarhia fixă a lucrurilor în funcție de gradul lor de perfecțiune) cît și teoria umanistă asupra omului ca ființă cu o alcătuire privilegiată.

37. Teza aceasta, propusă de Platon, reluată de Plotin și intens comentată de Ficino și de școala neoplatonică florentină, este îmbinată în mod original de Bruno cu doctrina copernicană, din această îmbinare rezultînd cosmologia bruniană conform căreia viața impregnează întregul univers.

38. Bruno face o distincție clară între teologie și filozofie și consideră că ele urmăresc obiective diferite prin metode diferite și folosind limbaje diferite. Există însă o privință în care teologia și filozofia sînt, după Bruno, convergente: ambele lucrează

spre binele comunității omenești, potențînd comunicarea dintre oameni și a oamenilor cu natura.

39. Sînt numele celor patru interlocutori care vor interveni în discuția imaginată de autor.

40. Conform modelului cosmologic propus de Ptolemeu (astronom din Alexandria, din sec. II d.C.) universul are în centrul lui pămîntul în jurul căruia se rotesc șapte sfere în care sînt fixate cele șapte planete (în rîndul cărora se numărau și soarele și luna) cunoscute atunci, iar în exterior, o a opta sferă, în care sînt „încrustate“ stelele și care constituie și frontiera cosmosului.

41. Etimologia aceasta apare la Platon și este preluată și de Aristotel.

42. Filozofii aristotelicieni explicau mișcarea corpurilor, concepute ca mase inerte și lipsite de viață, prin intervenția unui agent exterior. Acestora li se opune ipoteza platonică, reluată de neoplatonicieni și de Bruno, conform căreia mișcarea s-ar datora unui principiu vital lăuntric corpurilor, sursă a unei infinite transformări. Postularea existenței acestui principiu vital care animează materia îl face pe Bruno să respingă și teoria mareelor care presupunea acțiunea unei cauze exterioare mărilor și oceanelor.

43. Și aici Bruno neagă o temă importantă a aristotelicienilor, anume aceea care postulează existența unei diferențe ontologice între mișcarea circulară și perfectă a sferelor cerești și mișcarea rectilinie a corpurilor de pe pămînt, semn al naturii lor limitate și imperfecte.

44. În *Cina din Miercurea Cenușii*, Bruno, în polemică frontală cu imaginea cosmosului închis și finit al aristotelicienilor, avansează teza fundamentală a filozofiei sale privind existența unui univers infinit, fără centru și fără frontiere. Rămîne însă nedezbătută aici chestiunea substanței care alcătuiește universul și care este sursa unei continue nașteri de lumi și entități individuale: tema aceasta va fi dezbătută în dialogul următor, *Despre cauză, principiu și unu*.

45. Bruno se referă probabil la Cato Cenzorul (243–149 î.C.), în Roma antică, exemplu de virtute și seriozitate.

46. Apare aici un *topos* brunian care își are originea într-o imagine oferită de Platon și reluată în Renaștere de Cusanus, de Pico della Mirandola, Tasso, Rabelais, Erasm etc. Platon, în *Banchetul*, referindu-se la urîțenia chipului lui Socrate care ascundea o înțelepciune și o frumusețe divină, face comparația cu statuile Silenilor (bătrîni și dizgrațioși satiri) care ascundeau în interi-

orul lor chipul zeului. Imaginea sugera și la Platon, și la renascentiști că valoarea autentică și excelența rămîn ascunse celor mulți și nepricepuți.

47. Bruno își dezvăluie aici intenția programatică de a nu stabili ierarhii și a respecta demnitatea oricărui detaliu.

48. Se continuă opoziția între ceea ce apare la suprafață și substanța profundă și adevărată a lucrurilor.

49. Este vorba de Astianax, fiul lui Hector, care, după cucerirea Troiei de către ahei, a fost aruncat de pe zidurile cetății. Este limpede din această comparație că Bruno înțelegea riscurile pe care și le atrăgea cu această dispută în Londra acelor ani.

50. Nobil roman, vestit pentru bogățiile sale.

51. V. nota 14. În continuare Bruno reia legenda după care Alexandru Macedon, admirator al filozofului cinic, se oferă să-i împlinească o dorință, la care filozoful îl roagă pe marele împărat să se dea la o parte și să nu-i ia soarele la care se încălzea. Legenda, reluată și de Erasm, povestește că admirația lui Alexandru ar fi crescut atunci într-atîta încît ar fi spus că dacă el însuși nu ar fi fost Alexandru, ar fi vrut să fie Diogene. Bruno insistă asupra paralelismului celor două cupluri (Diogene – Alexandru, Bruno – Michel de Castelnau) nu numai pentru a-și flata mecenatul, dar și pentru a repeta toposul silenic.

52. Cum am mai spus, la Londra Bruno a locuit într-o aripă a reședinței lui Castelnau.

53. Salut latin de rămas bun și totodată formulă tipică de încheiere a unei scrisori.

54. Continuînd interpretarea propusă de Bruno în epistola introductivă, numele interlocutorilor dezvăluie natura lor „silenică", adică semnificația mai profundă a poziției lor în dezbaterea relatată. *Teofilo* (care înseamnă „iubitorul de Dumnezeu") este personajul care înfățișează filozofia lui Bruno, fiind nu întîmplător o variantă inversată a numelui *Filoteo*, pe care Bruno și-l atribuie adesea și care se voia și un omagiu adus profesorului său , călugărul augustinian Teofilo di Vairano. *Smitho* își ia numele după nobilul englez John Smith, iubitor al limbii și culturii italiene, cunoscut de Bruno la Londra. *Prudenzio* reprezintă figura intelectualului, desigur prudent, dar și pedant și prețios, numele lui fiind inspirat din comedia *Pedantul* a lui Francesco Belo (1538). Frulla, nume probabil inventat de Bruno, are oarecum sensul de „aiuritul, zurliul" și vine de la verbul *frullare*, „a învîrti, a bate albușul" etc. Într-adevăr, intervențiile lui Frulla vor fi tăioase și dezinvolte.

55. Bruno folosește aici *toposul* silenic răsturnat, despre care vorbea și Erasmus în *Adagiile* sale, insistînd asupra fastului exterior și goliciunii interioare a celor doi profesori de la Oxford.

56. Joc de cuvinte intraductibil: *sapere di* înseamnă atît „a ști" cît și „a mirosi a ceva", așadar fraza lui Smitho dacă cei doi știau grecește este ironic decodată de Teofilo ca întrebare dacă miroseau a vin grecesc.

57. Cu o turnură specific bruniană, frecventă și în comedia *Lumînărarul*, filozoful face aici o aluzie ironică la natura misterioasă a diadei pitagoriciene, pe care însă o va lua în serios în tratatul său *De monade*.

58. „Pentru că e nevoie de doi martori". Prudenzio, care pe tot parcursul dialogului nu pare să perceapă decît învelișul lingvistic al problemelor tratate, face o referire erudită dar anapoda la un articol al codului civil roman.

59. Frulla confundă voit cele două sensuri ale cuvîntului latin *testis*, adică „martor" și „testicul". Este încă o sugestie ironică cu privire la incompetența celor doi adversari de la Oxford în a înțelege și dezbate filozofia nouă propusă de Bruno.

60. „Pe Hercule!", interjectie latină.

61. Teofilo cumulează aici, în spirit sincretic, interpretarea pitagoreică a semnificației numerelor, distincția platonică între cele două feluri de iubiri, termenii fizicii calitative a lui Platon și Aristotel, principiile active ale lumii naturale după Bernardino Telesio.

62. „Berbecul și Taurul", numiți aici „corifei" pentru că ocupă primele două Case ale zodiacului la echinocțiul de primăvară.

63. „Nu fiți precum" (*Psalmii*, XXXI, 9). Frulla parodiază o serie de teme creștine, în intenția de a sugera, prin referiri la arca lui Noe, la semnele zodiacale etc., apartenența adversarilor lui Bruno la regnul animal și, în cele din urmă, caracterizarea lor drept măgari.

64. Este vorba despre deja amintiții Pietruccio Ubaldini și Tommaso Sassetto, italieni stabiliți în Anglia, care nu erau de origine din Florența.

65. Frulla reia în cheie sarcastică numele secretarului împăratului roman Augustus, Asinius Pollio, care derivă, într-adevăr, de la cuvintele latinești însemnînd „măgar" și „mînz".

66. Silen era, în genere, reprezentat ca un bătrîn călare pe un măgar. Zeul protector al grădinilor și livezilor era Priap, simbol al fertilității și copulării, care, urmărind-o pe nimfa Lotis, și-a

văzut planurile dejucate de un măgar care cu răgetul lui a avertizat-o pe nimfă de primejdia care o amenința.

67. „Iată un spirit reușit, iată o enumerare deloc de disprețuit!"

68. „La genul masculin".

69. „Iată ceva care nu este lipsit nici de farmec, nici de grație" dar „să lăsăm la o parte aceste laude. Să luăm însă loc, căci, așa cum spune principele peripateticienilor, șezînd și odihnindu-ne, căpătăm înțelepciune".

70. „Adică o discuție între patru (persoane)".

71. „Discuție între doi" etc.

72. „Discuție purtată între mai multe persoane".

73. „Ca începutul cuvîntului latinesc « *divers* »".

74. „Oh, vremuri (vitrege)!"

75. „Ce e mai rău".

76. „Nu trebuie să plecăm de la o definiție și explicație a cuvîntului?"

77. Referire ironică la preceptele lui Cicero (născut la Arpinium), folosite în exces de profesorii de la Oxford.

78. Aici, ca și în alte opere ale sale, Bruno face o declarație de poetică anticlasică, refuzînd formulele erudite ale tradiției poetice. Invocarea aceasta trebuie însă legată și de reforma lingvistică preconizată de Bruno în *Alungarea bestiei triumfătoare*, care își propune să restabilească legătura între „lucruri" și „cuvinte".

79. Șiretenia grecească este un loc comun în literatura Renașterii. Versul combină însă două citate din poemul *Morgante* de toscanul Luigi Pulci.

80. Sînt imagini frecvente în lirica de inspirație petrarchescă a Renașterii. Dar Bruno sugerează prin ele că renunță la abstracțiunile mitologice pentru femeile în carne și oase.

81. Metaforă erotică, folosită și de alți poeți ai Renașterii, care subliniază caracterul concret și prezent al inspiratoarelor feminine.

82. Mnemosina, mama muzelor și zeiță a memoriei. Această invocație afectuoasă face o trimitere directă la operele de mnemotehnică scrise de Bruno la Paris și la Londra, pomenite în continuare, *Triginta sigillorum explicatio* și *De umbris idearum.*

83. Bruno folosește aici doi termeni care fac aluzie la două dintre lucrările sale publicate înainte de șederea la Londra: *Sigillus sigillorum* și *De umbris idearum.*

84. Este vorba de John Florio și de Matthew Gwinne.

85. Sir Fulke Greville, amintit mai sus.

86. Copernic subliniase el însuși caracterul „paradoxal" al descoperirilor sale.

87. Este o afirmație importantă, prin care Bruno respinge raportul genetic al doctrinei sale față de teoria copernicană. Pentru Bruno filozofia sa este profund originală și nu trebuie socotită a fi o prelungire a noii viziuni despre cosmos. Teoria copernicană are numai o valoare funcțională și de verificare pentru Bruno. Extrapolînd motivul silenic, adică tema deosebirii între înveliș și esență, la domeniul cunoașterii științifice, Bruno explică diferența între matematician, care se ocupă de aspectul cantitativ și exterior al lucrurilor, și filozof, care pătrunde sensul profund și calitativ al lor, folosind comparația cu diferența dintre un traducător și un comentator — diferență pe care de altminteri o va aprofunda în *Despre cauză, principiu și unu.*

88. Este o afirmație fundamentală care propune istoria cunoașterii ca acumulare progresivă și ascendentă, opunîndu-se concepției curente a umaniștilor care priveau spre trecutul antic ca spre o „epocă de aur".

89. Celebru profet pomenit în miturile grecești, Tirezias orbise pentru că o ofensase pe zeița Atena, dar primise în schimb darul profeției. Era tatăl lui Manto.

90. Fiica lui Tirezias, ea însăși înzestrată cu darul profeției. Legenda spune că ar fi întemeiat orașul Mantova.

91. „Celui lipsit de vedere, îi rămîne ascunsă o mare parte din adevăr; mă voi duce totuși acolo unde mă cheamă patria și Phoebus. Tu, fiica mea, călăuză a unui tată lipsit de lumina ochilor, înfățișează-mi semnele exterioare ale acestui oracol sacru" — citat din tragedia lui Seneca, *Oedip.*

92. Declarația aceasta, întărită în rîndurile următoare, exprimă convingerile bruniene privitoare la libertatea gîndirii filozofice față de orice autoritate ori dogmă și obligația filozofului de a gîndi cu mintea proprie.

93. Eudoxiu din Cnid (aprox. 408 – 355 î.C.), Hiparh din Nicea (aprox. 161 – 126 î.C.), autorul primului catalog stelar, Claudiu Ptolemeu (aprox. 100 – 175 d.C.), înșiruiți de Bruno în ordine inversă, sînt principalii astronomi greci susținători ai teoriei geocentrice.

94. Bruno nu este singurul filozof din Renaștere care-l privește pe Copernic ca pe un matematician divin, neînstare însă să-și interpreteze filozofic propriile teorii matematice. Filozof

al naturii, Bruno subliniază de altminteri, în mai multe rînduri, limitele gnoseologice ale matematicii. Teoria heliocentrică a lui Copernic, în multe privințe revoluționară, menținuse totuși tezele aristotelice și ptolemaice privind existența sferelor cerești și a universului finit delimitat de sfera a opta, a stelelor fixe.

95. Copernic, născut la Torun, în Prusia occidentală, aflată atunci sub stăpînirea regelui Poloniei, a fost socotit în epocă fie polonez, fie german, fie polonez de limbă germană, drept care adesea era calificat drept *Germanus*.

96. Cum se va vedea mai departe, prin „vechea și adevărata filozofie“ Bruno se referă la Pitagora, care nu accepta geocentrismul.

97. Este strofa XXIX din poemul *Il vendemmiatore* (Culegătorul) de Luigi Tansillo (1510 – 1568), poet, curtean și militar în slujba mai multor familii aristocratice napoletane.

98. Celebru pictor grec (sec.IV î.C.) , portretist oficial al lui Alexandru Mecedon.

99. Ilustru sculptor atenian (sec.V î.C.).

100. „Prea îndrăzneț a fost cel care întîiul, cu o șubredă barcă, a străbătut apele perfide și, în timp ce lăsa în urmă țărmul natal, se dăruia voiei vînturilor“ (Seneca, *Medeea*, v. 301 – 304).

101. „Peste un număr de ani, va veni timpul cînd Oceanul va deschide barierele lumii, iar omul va descoperi un pămînt imens: atunci Typhis va dezvălui o lume nouă, iar Thule nu va mai fi ultimul țărm“ (*ibid.*, v. 375 – 379). În antichitate Thule era considerat un ținut misterios și neexplorat în nordul Europei care ar fi constituit una dintre frontierele lumii.

102. „Părinții noștri au trăit vremi nevinovate, străine de orice hoție: fiecare trăia, tihnit, în țara sa, îmbătrînea pe pămîntul strămoșilor săi, mulțumindu-se cu puțin și fără a cunoaște altă bogăție decît produsele pămîntului său natal. Dar locurile care, conform legilor universului, trebuiau să rămînă separate, au fost unite de barca tesalică: lemnul de pin (din care era făcută) a silit undele să simtă loviturile vîslelor, iar marea care desparte pămînturile a devenit pentru noi de temut“ (*ibid.*, v. 329 – 339). Bruno este unul dintre puținii italieni din Renaștere care înfierează metodele crude de colonizare folosite mai ales de spanioli în Lumea Nouă. Dar această critică se datorează la Bruno și matricei biologice de la care pleacă în interpretarea istoriei; conform acesteia, societățile omenești, ca și indivizii, cunosc o tinerețe, o maturitate și o bătrînețe, iar cuceririle geografice din vremea sa nu fac decît să transporte spre o lume tînără viciile și decadența bătrîneții care chinuie Europa.

103. Autoelogiul lui Bruno se inspiră din lauda pe care Lucretius în *De rerum natura* (I, 72 – 80) i-o aduce lui Epicur. Afirmarea orgolioasă a misiunii care îi revine Nolanului în „roata timpului“ este reluată și în alte opere bruniene.

104. Ariosto, *Orlando furioso*, XXV, 1, 1–12.

105. În această imagine, concepția aristotelică după care pămîntul este, dintre elemente, cel mai josnic se întîlnește cu o antropologie negativă creștină, prin care viața omului este o vană și trecătoare mizerie. Este interesant că Renașterea, prin Nicolaus Cusanus, Leonardo da Vinci și mai ales prin Giordano Bruno, tocmai cînd teoria geocentrică este pusă în dubiu, încearcă să redea demnitate cosmică pămîntului socotindu-l un astru nobil.

106. Ideea că în cosmos, pe alți aștri, ar exista viață, apare din Antichitate și este, după cum se vede, reluată și în Renaștere. Kepler va fi unul dintre susținătorii ei.

107. Universul unitar, infinit și omogen, populat de nenumărate lumi asemenea cu lumea noastră, căruia Dumnezeu îi este imanent, este viziunea fundamentală a gîndirii bruniene, de care filozoful va da seama, de altfel, și în fața Inchiziției.

108. Luigi Tansillo, *op.cit.*, XVIII și XIX. Versurile lui Tansillo erau o invitație optimistă la un anume hedonism cultivat în Renaștere. Bruno le atribuie, evident, un sens filozofic mai profund.

109. Este vorba tot de Nolan, adică de Bruno însuși.

110. „Dacă afacerile și sentimentele tale nu mai sînt cele de odinioară, fă în așa fel încît să te bucuri de ce îți oferă prezentul. Ai grijă să nu fi singurul care disprețuiește opinia gloatei: căci disprețuindu-i pe toți, nu vei plăcea nimănui“ (*Disticha Catonis*, II, 2 și 29).

111. „Învață de la cei învățați; pe cei neînvățați, învață-i tu“ (*ibid.*, IV, 23).

112. Este un îndemn pe care Bruno îl repetă în mai multe opere și care își are originea, pe de o parte, în elitismul culturii Renașterii (pe care îl înfiera Iorga), pe de alta, în doctrina hermeticilor, a vechilor curente magico-astrologice orientale și mai ales a gnosticilor, care făceau parte din bagajul cultural al lui Bruno.

113. În original „lavar il capo a l'asino“ (a spăla creierul măgarului): este o expresie italiană curentă, folosită și astăzi. Cu toate acestea, comentatorii lui Bruno au socotit-o un ecou al expresiei identice folosită în latină de Erasm în *Adagii*, III, 3, 39. Mai

departe, expresia „a arunca nestematele la porci", și ea acum de uz curent, provine neîndoielnic din *Evanghelie* (*Matei*, VII, 6).

114. Adică „barbari" — calificativ pe care Bruno îl repetă adesea în dialogurile lui, cu referire la englezi.

115. „Ce-i asta? Tu navighezi spre Anticyra? Te crezi primul dintre filozofi ca să nu-l iei în seamă pe Ptolemeu și să nu respecți măreția atîtor iluștrii filozofi și astronomi? Cauți nod în papură?" Anticyra era una dintre localitățile în care, în Antichitate, se cultiva eleborul, plantă reputată că ar fi lecuit nebunia. De aceea expresia „navighezi spre Anticyra", folosită cu adevărat în *Adagiile* lui Erasm, are sensul de „ți-ai pierdut mințile".

116. Eudoxiu din Cnid, v. nota 93 . Este pomenit și de Copernic în *De revolutionibus*, III, 2.

117. Callipos din Cizicos, discipol al lui Polemarh, a trăit în a doua jumătate a secolului IV î.C. El a reluat și corectat sistemul sferelor concentrice propus de Eudoxiu.

118. V. nota 93. Și el este citat de Copernic în *op.cit.*, III, 2.

119. Menelaos din Alexandria, astronom din sec. I d.C., a trăit un timp la Roma, motiv pentru care atît Copernic cît și Bruno îl denumesc „romanul".

120. Muhammed Al-Battînî (aproximativ 858–929), astronom arab a cărui lucrare *Rudimenta astronomica* fusese publicată în latină, în 1537, la Nürenberg. Araca este transcripția denumirii arabe „ar Raqqah" a localității unde se născuse savantul.

121. Este succesiunea marilor etape ale filozofiei propusă în Renaștere de Marsilio Ficino.

122. Aristotel, *Meteorologicele*, I, 3, 339b.

123. Adică.

124. „Guelf" și „ghibelin" sînt, respectiv, membrii celor două partide politice omonime, existente în orașele italiene în perioada civilizației comunale (cu precădere în secolele XII și XIII). Denumirile lor continuă însă să fie frecvent folosite în Italia pînă în secolul al XVII-lea, adică mult după dispariția efectivă a partidelor în cauză.

125. „Aristotel al nostru, principele peripateticienilor"; un „Platon al nostru" și așa mai departe.

126. În gîndirea lui Bruno raportul organic, sfînt pentru umaniști, între Antichitate și adevăr, nu are valabilitate. Valoarea unei filozofii, după Bruno, trebuie socotită după efectele pe care ea le produce, la toate nivelurile, asupra societății omenești.

127. Pyrrhon din Elida (365–275 î.C.), fondatorul școlii filozofice sceptice. Bruno face aluzie la una dintre ideile scepticilor care afirma suspendarea judecății în fața a două teze contrare.

128. Aristarh din Samotrace (217–145 î.C.), gramatician grec, autor al mai multor lucrări de critică a gramaticii, etimologiei, ortografiei și textului. Specialist și în filologie homerică, el este autorul așa-numitului „canon alexandrin". Lăudat de Horațiu, în *Arta poetica*, Aristarh este, dimpotrivă, transformat de Bruno în emblemă a tuturor acelora care se opun filozofiei sale în numele unei erudiții sterile și neputincioase.

129. „Pășunile au băut îndestul; pogoară deja din cer noaptea umedă" (Vergiliu, *Ecloge*, III, 111).

130. Scena evocată acum de Teofilo se petrece acasă la Greville, v. nota 23.

131. Teofilo califică astfel doctrina cosmologică ptolemaică, curent acceptată în vremea sa.

132. Unii biografi ai lui Bruno au calculat că în acel an, 1584, această sărbătoare cădea pe 15 februarie 1584; totuși Bruno însuși o plasează pe 25 februarie.

133. „Apostrofă, patos, invocație în stilul poeților."

134. „Cu mare plăcere."

135. Este vorba de John Florio (1553–1625), italian naturalizat englez care trăiește la Londra unde devine cunoscut ca traducător al lui Montaigne, ca autor de dicționare, de manuale precum și ca profesor de limba italiană. Cînd are loc întîlnirea evocată de Bruno, Florio locuia și el la reședința ambasadorului Franței, Michel de Castelnau, unde îi preda italiana fiicei acestuia. Celălalt personaj este Matthew Gwinne (1558–1627), medic, filozof și poet galez, prieten cu Florio.

136. Este vorba probabil de un anume Brown, rămas neidentificat de biografi.

137. E vorba de Strand, paralelă cu Tamisa, care mergea direct de la Temple la Charing Cross, de unde apoi se putea continua drumul spre Whitehall, unde se afla pe atunci curtea și unde își avea reședința de serviciu și Fulke Greville.

138. Adică la palatul regal de la Whitehall. Cum se va vedea și mai departe, comunicațiile fluviale în acea vreme la Londra erau mai rapide și mai sigure decît cele terestre.

139. Thomas Sackville, Lord Buckhurst (1536–1608), personaj politic influent și intelectual apreciat la curtea Elisabetei I.

140. Caron care, în mitologie, transporta cu barca sufletele morților în regatul lui Hades. Prin acestă referire și prin nenumăratele aluzii care urmează, călătoria nocturnă a lui Bruno spre Whitehall sugerează o coborîre în infern.

141. Personaj din *Orlando Furioso* de Ludovico Ariosto.

142. „Barca șubredă geme sub această greutate și multă apă mîloasă pătrunde în ea" (Vergiliu, *Eneida*, VI, 412–413).

143. „Lumină veșnică". Bruno face aluzie la rugăciunea catolică rostită la slujba de înmormîntare. Se confirmă încă o dată aluzia la călătoria pe tărîmul morților.

144. După legenda mitologică, zidurile Tebei — ridicate de Anfion cu sunetul muzicii sale — emiteau uneori sunete armonioase.

145. Citat dintr-un sonet al lui Petrarca (*Canțonierul*, 102, v. 5–7).

146. „Rîs sardonic". Prudenzio citează din Erasm, *Adagiile*, III, 5, 1.

147. Citat aproximativ din Ariosto, *Orlando Furioso*, VIII, 76, v. 1–2.

148. *Ibid.*, XXVII, 117, v.1–2.

149. „Grăbește-te încet".

150. „Excelentă descriere".

151. Priap — v. nota 66.

152. Fleet Street, unde, în trecut, fusese sediul londonez al Ordinului Cavalerilor Templieri.

153. Bruno se face ecoul unei lungi tradiții de disprețuire și denigrare a țăranilor, foarte vie în Renaștere.

154. „Natura a orînduit încă de la început ca țărănoii, de orice fel ar fi ei, să nu facă niciodată nimic de dragul virtuții, și prea puțin de frica pedepsei".

155. „Se revoltă cînd e rugat, se roagă cînd e bătut și adoră pe cine îl ține în pumni", citat din Iuvenal, *Satire*, III, v. 298–300.

156. Mafelina este o variantă ironică a Melpomenei, muza tragediei, invocată de Teofilo Folengo (1491–1544), poet mantovan care, sub pseudonimul Merlin Cocai, a scris poemul satiric și burlesc *Baldus*. Este o indicație clară că întîmplările ce vor urma au pentru Bruno o latură tragică și alta grotescă.

157. Imagine recurentă în poemele cavalerești ca și în iconografia Renașterii. După Giovanni Gentile, unul dintre cei mai autorizați comentatori ai lui Bruno, noroiul fără ieșire trebuie interpretat ca o alegorie a filozofiei din vremea lui Bruno, pe care

Bruno trebuie să o cunoască, printr-o experiență de tip dantesc, pentru a ieși la liman, adică la noua lui filozofie.

158. Tansillo (v. nota 97), *Canțonierul*, sonetul *Ca omul care zace și plînge*, v. 1–8.

159. Marco Antonio Epicuro, *Cecaria*, terținele I și III.

160. „Nu există infinitul în act", Aristotel, *Fizica*, III, 5.

161. „Concluzia, concluzia".

162. „În sfîrșit pășim pe o cîmpie încîntătoare", Vergiliu, *Eneida*, VI, 744. Citatul prin care Enea este înfățișat pășind pe Cîmpiile Elizee marchează și sfîrșitul „coborîrii în infern" a lui Bruno și a tovarășilor săi.

163. Citat din Petrarca, sonetul *Ce trebuie să fac.*

164. Tehnică divinatorie care se bazează pe interpretarea drumului care urmează a fi făcut.

165. Interpretarea obișnuită a auspiciilor.

166. „Mai bine să pierzi ceva, decît să pierzi mai mult", proverb spaniol.

167. Bruno își propune, într-adevăr, să continue dialogul compromis prin întreruperea bruscă a prelegerilor lui de la Oxford, căutînd noi interlocutori printre intelectualii de la curtea Elisabetei I.

168. Prin referirea ironică la liberul arbitru și prin celelalte cuvinte cu rezonanță scripturală, Bruno sugerează tot mai deschis că „barbaria" de care suferă societatea engleză pornește de la o rădăcină religioasă.

169. „Voi care ați îndurat încercări atît de mari", Vergiliu, *Eneida*, I, 199.

170. „Elegantă dezvoltare".

171. „Am văzut putrezind semințe îndelung observate și alese cu mare grijă, dacă mîna omului nu le tria an de an una cîte una. Astfel toate lucrurile fatalmente se degradează și sînt pe nesimțite silite să se stingă. La fel se întîmplă cu cel care vîslește împotriva curentului: de îndată ce-și lasă brațele în jos, îndată curentul îl tîrăște în abis împreună cu barca", citat ușor modificat din Vergiliu, *Georgicele*, I, 197 – 203.

172. „Însuși părintele zeilor a vrut ca agricultura să fie trudnică, și a fost primul care a răsturnat cu meșteșug brazda: el a ascuțit, prin griji, mintea muritorilor și nu a permis ca împărăția sa să lîncezească într-o nedemnă trîndăvie", citat ușor modificat din Vergiliu, *op.cit.*, I, 121–124. Ambele citate din *Georgice*, ca și întreg pasajul, evocă o temă prețioasă a lui Bruno, dezvoltată și

la începutul operei sale *Sigillus sigillorum*, anume elogiul muncii. Contrar motivului clasic și umanist al epocii de aur a lui Saturn, urmată de decăderea în epoca de trudă a lui Jupiter, Bruno interpretează grijile și dificultățile ca instrumente ale civilizației, ca pe un dar divin care îl obligă pe om să se ridice, prin muncă (și nu doar prin contemplație), deasupra condiției animale.

173. Intervenția lui Frulla pune în relief demersul silenic al discursului, subliniind că Bruno prin stilul său dorește să înnobileze și să exalte ceea ce este în aparență mic și neînsemnat. Este o temă recurentă, care aici se îmbogățește cu o cugetare politică.

174. „Continuă, maestre!"

175. Elisabeta i-a urmat la tron surorii sale, din 17 noiembrie 1558 și a fost încoronată la 1 ianuarie 1559.

176. Robert Dudley (1532?–1588), conte de Leicester și cancelar al universității din Oxford, era unul dintre principalii exponenți ai curentului puritan.

177. Este vorba de a doua soție a contelui de Leicester, Lettice Knollys, contesă de Essex.

178. Sir Francis Walsingham (1532?–1590), prim secretar al reginei începînd din 1573, era, împreună cu Lordul trezorier Burghley, cel mai înalt responsabil al administrației regatului. Răspunzînd și de serviciile secrete, unii biografi ai lui Bruno (John Bossy în *Giordano Bruno and the Embassy Affair*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1991, urmat de Dan Grigorescu în *Necunoscutul de la Ambasada Franței – Un episod din viața lui Giordano Bruno*, Editura 100+1 Gramar, București, 1996) au formulat ipoteza, greu de verificat, că în timpul șederii sale la Londra Bruno ar fi spionat, din însărcinarea lui Walsingham, ambasada Franței unde-și avea locuința și pe gazda sa, ambasadorul Michel de Castelnau.

179. Poet și critic englez renumit (1554–1586), Philip Sidney își petrecuse trei ani (1572–1575) pe continent, în Franța și Italia. Avea relații de prietenie sau rudenie cu Dudley, Walsingham, Greville, acesta din urmă devenindu-i ulterior și biograf. Bruno îi dedică două importante dialoguri filozofice: *Alungarea bestiei triumfătoare* (1584) și *Despre eroicele avînturi* (1585).

180. Xenofobia londonezilor în acea epocă este confirmată de mai multe documente ale vremii. Dar este limpede că Bruno vrea să despartă două categorii de interlocutori: o aristocrație rafinată și, în aparență, deschisă filozofiei noi, la care dorește să aibă acces, și o plebe necioplită căreia, cum se va vedea, îi va adăuga intelectualitatea cu minte îngustă și comportare necivilizată a

mediilor academice engleze. Acestora, în urma eşecului său de la Oxford, Bruno le poartă o ranchiună prea puţin disimulată.

181. „Orice împărţire trebuie să aibă doi termeni sau să fie reductibilă la doi termeni". Principiu teoretizat în manualul de logică al lui Pierre de la Ramée, folosit în toate universităţile engleze din vremea lui Bruno .

182. „Adică".

183. Probabilă referire la Ovidiu care, în *Metamorfoze*, VII, 121, evocă una dintre legendele legate de Iason, căpetenia mitologică a Argonauţilor.

184. „În sfîrşit".

185. Bărbierul era în mod curent şi chirurg.

186. Conform tradiţiei mitologice, zeul Mercur avea aripioare la picioare; Pegas era calul înaripat al eroului Belerofon; printr-o contaminare a miturilor, şi Perseu ar fi avut un cal înaripat, confundat de la un anumit moment cu Pegas; Astolfo este personajul din *Orlando Furioso* de Ariosto care zboară pe lună cu ajutorul unui hipogrif; Madian este amintit în cartea profetului Isaia (LX, 6).

187. „Mă dau pe mîna ta", parafrază a unui citat din Evanghelia după Luca, XXII, 46. Nu este o ironie inocentă, deoarece, cum s-a mai văzut şi se va mai vedea, pentru Bruno comportarea „barbară" a englezilor este legată în mod direct de noua religie protestantă.

188. Bruno modifică ironic textul liturgic *Litania pro rogationibus* adăugînd la textul canonic: „de fulger şi de furtună, de mînie şi de indignare, de rău şi de tentaţie" invocaţia finală: „de mînia mitocanilor".

189. „Scapă-ne, Doamne".

190. „Fiecare regulă cu excepţia ei".

191. „Nu este niciodată degradant să fii servitorul servitorului", dar Bruno face probabil aluzie şi la unul dintre titlurile purtate de papă: *servus servorum Dei.*

192. „Exchange" construită în 1566 de Thomas Gresham, va dispărea în incendiul din 1666.

193. Este vorba de vechea catedrală Sfîntul Pavel, distrusă în acelaşi incendiu din 1666.

194. „Le Châtelet", sediul tribunalului.

195. Catedrala San Paolo Maggiore.

196. Podul Rialto, principalul pod al Veneţiei.

197. În original „ala", formă italienizată pentru *ale*, bere tare, specific englezească.

198. Indulgența plenară era iertarea tuturor păcatelor: firește că expresia este aici folosită ironic.

199. „Ca sufragiu", expresie folosită în Biserica Catolică pentru a denumi operele de caritate făcute ca pomană pentru morți.

200. „E o plată prea generoasă".

201. Este vorba de personajul Mafurio din comedia lui Bruno *Candelaio*.

202. „Excelentă decizie".

203. La Charing Cross, Strand-ul întîlnea străzile care duc spre Hay Market și Whitehall. În acest loc, se găsea pe atunci un monument ridicat de regele Eduard I în memoria soției sale Eleonora.

204. „La intersecția a trei străzi".

205. „În tăcere și speranță se află forța voastră", citat din *Evanghelia* după Matei, 5, 39, pe care Prudenzio îl răstălmăcește, adăugîndu-i „cui îți dă o palmă, tu dă-i două".

206. „Adică".

207. „Rămas-bun".

208. „De jur-împrejur".

209. „Și-a dat drumul cu aceste cuvinte, cu aceste fraze".

210. „Maestre, înțelegi ceea ce spunem?"

211. „Unii sînt surzi din natură, alții dintr-un cusur fizic, alții prin proprie alegere și în mod deliberat".

212. În Anglia elisabetană limba italiană este mult studiată și răspîndită în mediile intelectuale și politice. John Florio, personaj pomenit în aceste dialoguri și italian de origine, se plînge în scrisorile lui că, la Londra, lumea de pe stradă nu vorbește italienește — ceea ce înseamnă că el, obișnuit cu aristocrația, se aștepta la contrariul. În aceeași vreme, ambasadorul Veneției la Londra, în rapoartele sale, specifică faptul că toți consilierii coroanei engleze vorbeau sau înțelegeau italiana.

213. Această observație a lui Smitho, referitoare la o problemă aparent empirică, anunță în realitate întorsătura pe care o va lua ulterior discuția, cînd cei doi doctori, surzi la argumentele adversarului, încearcă constant să mute centrul dezbaterii dinspre observațiile asupra existenței naturale spre analiza termenilor și cuvintelor.

214. Cele două interpretări posibile ale ipotezei heliocentriste, la care se referă Bruno, pun în discuție o temă a cunoașterii fundamentală pentru momentul respectiv, în care lua naștere gîndirea științifică: pe de o parte, concepția tradițională, datînd din Antichitate, prin care matematica oferă ipoteze funcționale de explicare a observațiilor astronomice directe, fără o

legătură necesară cu structura efectivă a cosmosului — cu alte cuvinte, oferă o comodă ficțiune; pe de altă parte, concepția nouă și acreditată ulterior de științele exacte, prin care ipoteza copernicană este o teză cosmologică care pretinde să descrie adevărata structură a universului. Confuzia între cele două interpretări a fost și rămîne posibilă chiar datorită textului lui Copernic, care în demonstrația sa sugerează a doua interpretare — care va fi receptată și răspîndită de Galilei, în vreme ce în introducerea la demonstrație (care nu îi aparține, se pare, lui Copernic) își ia precauția (față de astronomi, dar mai ales față de Biserică) de a o propune pe cea dintîi — care va fi preluată și accentuată mai ales de teologi, atît catolici cît și protestanți.

215. Este vorba tocmai de celebra prefață la tratatul lui Copernic *De revolutionibus orbium coelestium*, care este atribuită de diverși critici unor diverși autori, în general teologi (cel mai probabil pastorului luteran Andreas Hosemann, cunoscut sub numele latinizat Osiander), dar pe care toți înclină să o considere un fals care a substituit, încă de la început, introducerea scrisă de Copernic însuși. Imaginea măgarului autor al acestei prefețe va fi preluată de la Bruno și de Kepler în a sa *Astronomia nova*, publicată la Frankfurt în 1609. Introducerea susține caracterul pur ipotetic al teoriei copernicane și în general al tuturor doctrinelor astronomice.

216. Citatul dat de Bruno în continuare este, probabil, prima traducere din latină a unui fragment din tratatul lui Copernic, mai exact din prefața incriminată *Ad lectorem de hypothesibus huius operis*. Bruno se pare că era în posesia unui exemplar al ediției din 1566 a tratatului copernican. Este simptomatic faptul că în citatul său Bruno omite deliberat un pasaj în care autorul prefeței insistă asupra raportului organic existent între „cunoaștere“ și „revelație“ și, implicit, asupra limitelor teoriilor astronomice și filozofice.

217. Este vorba de orbita descrisă de o planetă care se mișcă circular în jurul unui centru mobil, care execută la rîndul său o mișcare circulară. Teoria epiciclurilor fusese acreditată încă din Antichitate pentru a rezolva o problemă spinoasă a cosmografiei ptolemaice care postula că toate complexele deplasări ale aștrilor urmează traiectorii perfect circulare. Prin combinarea celor două rotații se explicau aparentele neregularități ale mișcării unora dintre planete — precum Venus — care se apropie și îndepărtează de pămînt în mod alternativ.

218. Apogeul este punctul de maximă depărtare a unei planete de pămînt. Termenul folosit de Bruno este *„auge“*, frecvent în astronomia medievală, și nu cel de *apogeu* și *perigeu*, întrebuințat de Ptolemeu ca și de Copernic.

219. Este vorba de epistola-dedicație a tratatului său *De revolutionibus*, adresată de Copernic papei Paul III, în care savantul susține — în vădit contrast cu interpretarea lui Osiander — că sarcina expresă a astronomului este de a descrie structura reală a cosmosului.

220. Primii doi astronomi citați sînt cei indicați de însuși Copernic ca precursori ai teoriei sale: Nicetas din Siracusa considera că pămîntul ar fi singurul corp ceresc care se mișcă, idee reluată de neopitagoricianul Philolaos din Crotona (sec.V î.C). Heraclid din Pont (sec.IV î.C.), discipol al lui Platon, era considerat autorul unui sistem cosmografic în care soarele era centrul mișcării lui Venus și Mercur. Ecphantes, astronom siracuzan, dezvoltă teoria lui Philolaos, susținînd că pămîntul se învîrtește în jurul propriului centru, de la vest la est.

221. De fapt, afirmația făcută de Platon în *Timaios* (40 b-c) este ambiguă și a fost interpretată diferit de diferiți filozofi. E mai probabil că Bruno are în minte lectura aristotelică a acestei afirmații: în *Despre cer* (II, 13, 293 b, 30-32) Aristotel spune explicit că în *Timaios* se susține mișcarea pămîntului în jurul său.

222. Nikolaus Cryffs (Krebs) (1401–1464), născut la Cues (în latină Cusa), de unde numele latinizat de „Cusanus“ — filozof, matematician și astronom german, a fost episcop de Bressanone, cardinal și legat al papilor Eugeniu IV și Pius II. În opera sa fundamentală, *De docta ignorantia*, el îmbină neoplatonismul medieval și tradiția mistică germană cu noua cultură umanistă, făcînd astfel trecerea de la gîndirea medievală la cea a Renașterii. El accentuează conceptul de infinit, pe care îl extinde de la Dumnezeu la univers, refuzînd din această cauză tradiționala cosmologie aristotelică. Închipuindu-l pe Dumnezeu ca Unu infinit și *coincidentia oppositorum*, iar universul — desfășurare a Unu-lui în multiplu — ca infinit și lipsit de centru, el este unul dintre principalii precursori ai metafizicii (dacă nu ai fizicii) lui Bruno. Nu întîmplător, așadar, și nu numai aici, Bruno îl califică drept „divin“.

223. În realitate Bruno, în această enumerare, alătură astronomi care au susținut și care nu au susținut ipoteza mișcării pămîntului, printre aceștia din urmă numărîndu-se Platon și Cusanus.

224. Această afirmație, aparent revoluționară, pentru că poate crea impresia unei abordări de tip științific a astronomiei, se referă, în realitate la premisa bruniană că universul ar fi o mare ființă animată și deci mișcătoare. În calea de abordare a teoriei copernicane, așadar, între Bruno și contemporanul său Galilei se cască o prăpastie de netrecut.

225. Pentru a demonstra imposibilitatea fizică a sistemului copernican, Osiander pornea de la o consecință a modelului astronomic ptolemaic, anume că Venus ar avea un epiciclu enorm, disproporție ce dispare în modelul lui Copernic, și de la premisa optică, combătută și de Galilei, că, din pricina aceasta, dimensiunea vizibilă a planetei la apogeu ar fi mult diferită de cea de la perigeu. Bruno opune considerațiilor teologului german principiile opticii lui Epicur, conform căreia diametrul aparent al unui corp luminos, spre diferență de al unuia opac, nu se modifică esențial în raport cu distanța. Dacă s-ar modifica atît de mult, făcliile de la Valona, vizibile într-adevăr de pe coastele Pugliei, ar trebui să fie în realitate uriașe.

226. Probabil Valona, pe coasta dalmată.

227. Măsură de lungime specifică Greciei antice, corespunzînd cu 600 de picioare, și care în Antichitate varia ușor de la un stat la altul, în funcție de unitatea de bază, piciorul. Mărimea lui se poate totuși aproxima între 177 și 185 de metri.

228. Heraclit din Efes (sec.VI î.C.), filozof grec, întemeietorul dialecticii — teoria perpetuei deveniri a tot ceea ce există, generată de lupta contrariilor. Consideră focul elementul de bază al naturii.

229. Epicur din Samos (341-270 î.C.), mare filozof grec, întemeietorul școlii filozofice omonime. În materie de fizică, el reia în cea mai mare parte teoria atomistă a lui Democrit; în epistemologie, susține că la baza cunoașterii se află simțurile și senzațiile; în etică socotește că unicul bine este plăcerea (înțeleasă ca *aponia*, adică absența durerii și ca *ataraxia*, perfecta detașare și seninătate). Concepția sa despre fenomenele cerești ne este cunoscută cu precădere din epistola scrisă de el lui Phitocles.

230. În realitate este vorba despre *Scrisoarea către Phitocles* (Diogenes Laertios, X, 91, v. nota următoare).

231. Diogenes Laertios (sec.III d.C.), *Viețile și doctrinele filozofilor celebri*, IX, 3. Referirea la teoriile lui Epicur dorește să infirme unul dintre postulatele fundamentale ale fizicii lui Aristotel, după care ar exista o diferență ontologică între substanța uniformă și incoruptibilă din care se compun aștrii și materia

amestecată și coruptibilă din care se compun corpurile „sublunare" adică pămîntești. Infirmînd această teză, se ajunge la ideea că strălucirea aștrilor nu dovedește o mai mare demnitate sau perfecțiune a acestora în raport cu pămîntul, ci este un simplu efect optic.

232. Replicile lui Smitho subliniază unul dintre aparentele impasuri ale metodei de cercetare adoptate de Bruno: relația înșelătoare pentru ochi dintre intensitatea luminii și mărimea aparentă a corpului luminos poate mina perspectiva gnoseologică de tip epicureu propusă de Bruno, bazată pe centralitatea simțurilor în procesul cunoașterii. Răspunsul lui Teofilo, de aceea, pune în discuție tocmai primatul cognitiv al simțurilor. În materie de luminozitate, spune Bruno, ochiul singur nu poate aprecia corect distanța și mărimea aștrilor, de aceea este nevoie de un ochi al minții.

233. „Lucrul acesta este atestat și de epicureul Lucrețiu în cartea a cincea din *De rerum natura:* « Nici roata nici căldura Soarelui nu pot fi mult mai mari sau mai mici decît apar ele simțurilor noastre. Într-adevăr, la orice distanță s-ar afla, focurile pot să-și trimită lumina și suflul lor cald asupra trupului nostru, fără ca, străbătînd spațiul, ele să-și micșoreze de vreun fel mărimea flăcării și să o înfățișeze ochilor noștri ca mai mică. [...] Iar luna, fie că rătăcește prin spațiu strălucind de o lumină reflectată, fie că emană raze din chiar substanța corpului ei, în amîndouă cazurile, ea își păstrează în drumul ei aceeași mărime pe care noi o observăm cu ochiul. [...] În sfîrșit, toate acele focuri din eter, pe care le vedem de aici de la noi — ca și toți aștrii vizibili de pe pămînt, pînă cînd limba lor de foc rămîne distinctă, ce uneori par a-și mări sau micșora într-o oarecare măsură dimensiunea în raport cu distanța — pot să ne dea convingerea că doar cu foarte puțin sînt mai mari sau mai mici decît ne apar ele nouă »" (Lucrețiu, *De rerum natura*, V, 564–569; 575–579; 585–589). Principiile gnoseologice ale senzației și evidenței îl conduceau pe Epicur la afirmația că dimensiunile efective ale aștrilor nu pot fi mult diferite de cele percepute de om cu ochiul liber. Folosite pentru a-l combate pe Aristotel, la Bruno ele capătă altă direcție: el afirmă explicit necesitatea de a integra datul sensibil în interiorul unui sistem de cunoaștere elaborat de intelect.

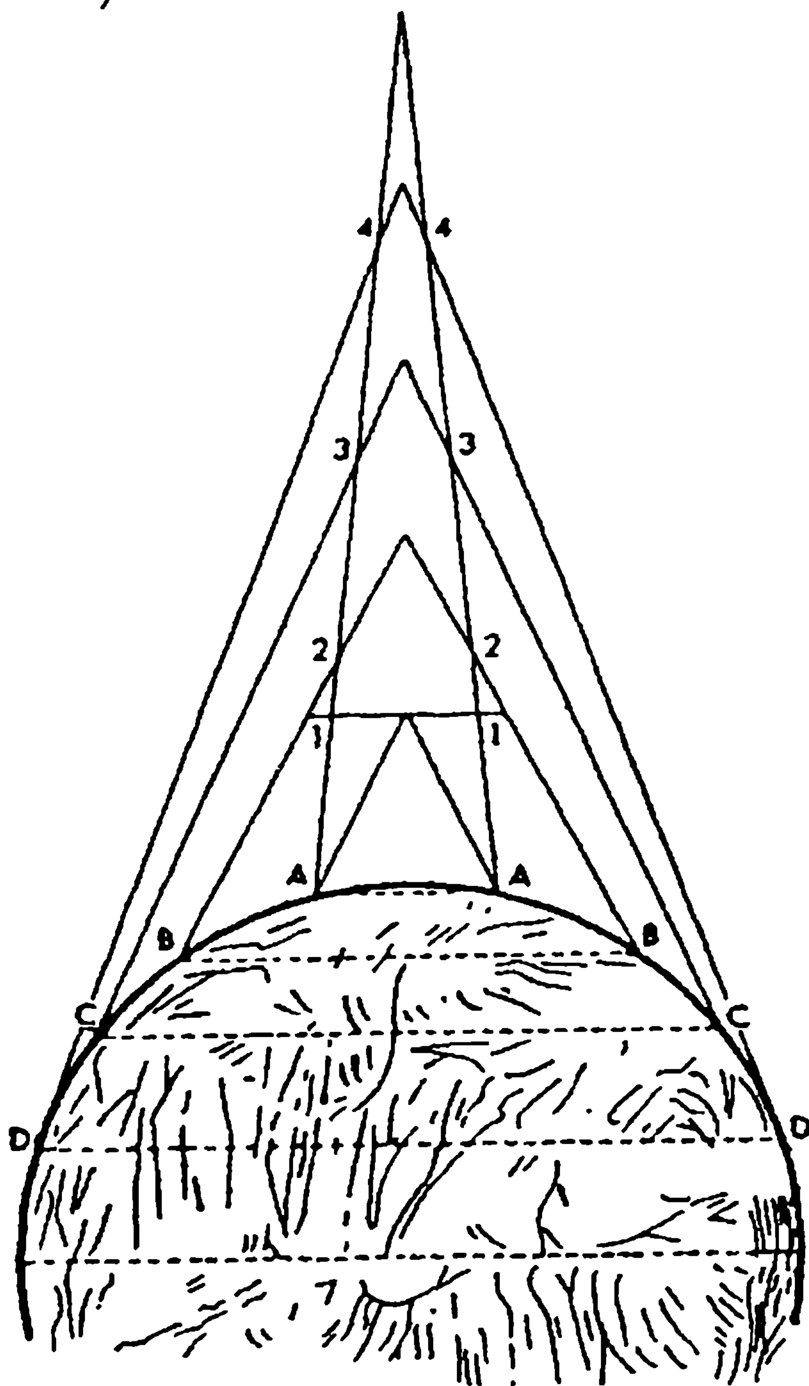
234. „Orizontul artificial" era o noțiune relativ folosită de astronomi. De exemplu, în tratatul lui Clavius, în *In Sphaeram*, publicat la Roma în 1596, se afirma că de demult fusese stabilită existența a două orizonturi: unul perceput pe cale rațională și de aceea numit rațional și natural; celălalt, perceput prin simțuri,

numit sensibil sau aparent. Acesta din urmă este un plan tangent la suprafaţa globului. Cel raţional — care trece prin centrul pămîntului şi împarte tot cerul în două emisfere, separînd partea vizibilă de cea invizibilă — nu poate fi perceput ci numai conceput de astronomi şi, de aceea, mai este denumit şi artificial. (G.A. 358)

235. Bruno sau tipograful său greşeşte adesea cînd execută sau descrie figurile geometrice. Aici este vorba de a doua micşorare.

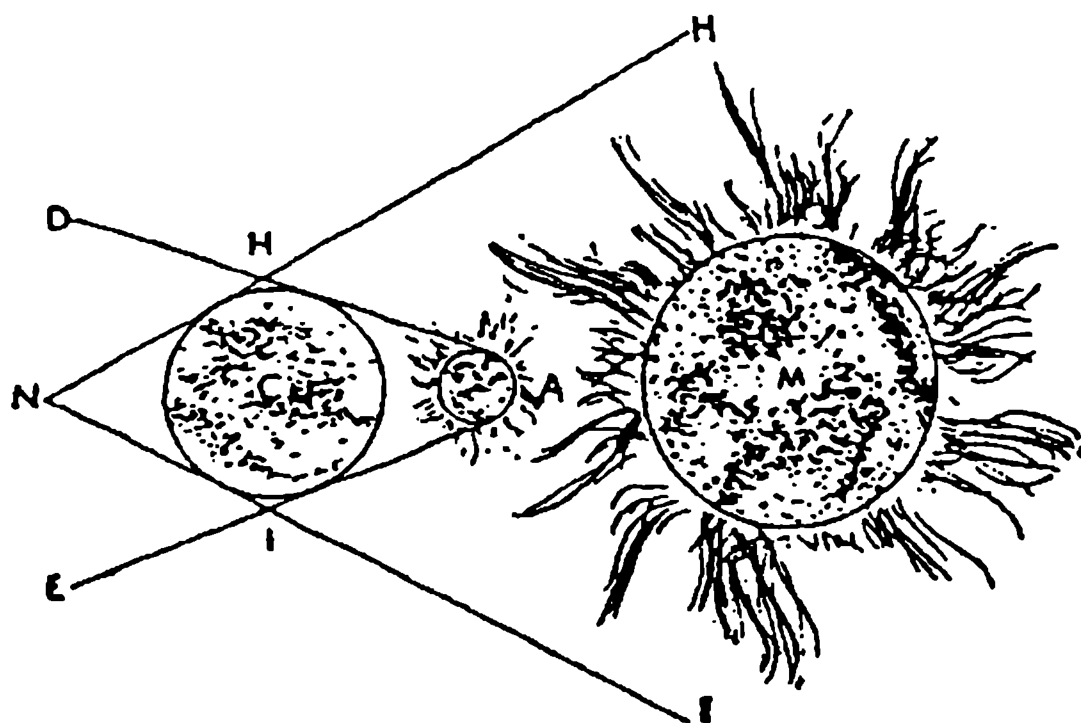
236. Idem: a treia micşorare.

237. În ilustraţia originală, preluată din ediţia pe care lucrăm, notaţiile 4 – 4 şi D – D nu sînt reprezentate în figură. De aceea reproducem aici figura cu notaţiile corectate, preluată din ediţia bilingvă Giordano Bruno, *Oeuvres complètes*, II, *Le Souper des Cendres*, Paris, Les Belles Lettres, 1994, care, la rîndul său se foloseşte de desenele corectate şi comentate de R.Armerio în ediţia Guzzo-Armerio (*Opere di Giordano Bruno, La Cena delle Ceneri*, 1973):




[FIG. 1']

238. Din nou notațiile din figură nu corespund celor din text: M (din text) corespunde cu A (din figură), A (din text) corespunde cu B (din figură), N (din text) corespunde cu I (din figură), H (din text) este punctul de intersecție al dreptelor HN și AD (din text) sau al dreptelor IH și DB (din figură). Repetăm în continuare figura, cu notațiile corectate de noi:




[FIG. 2']

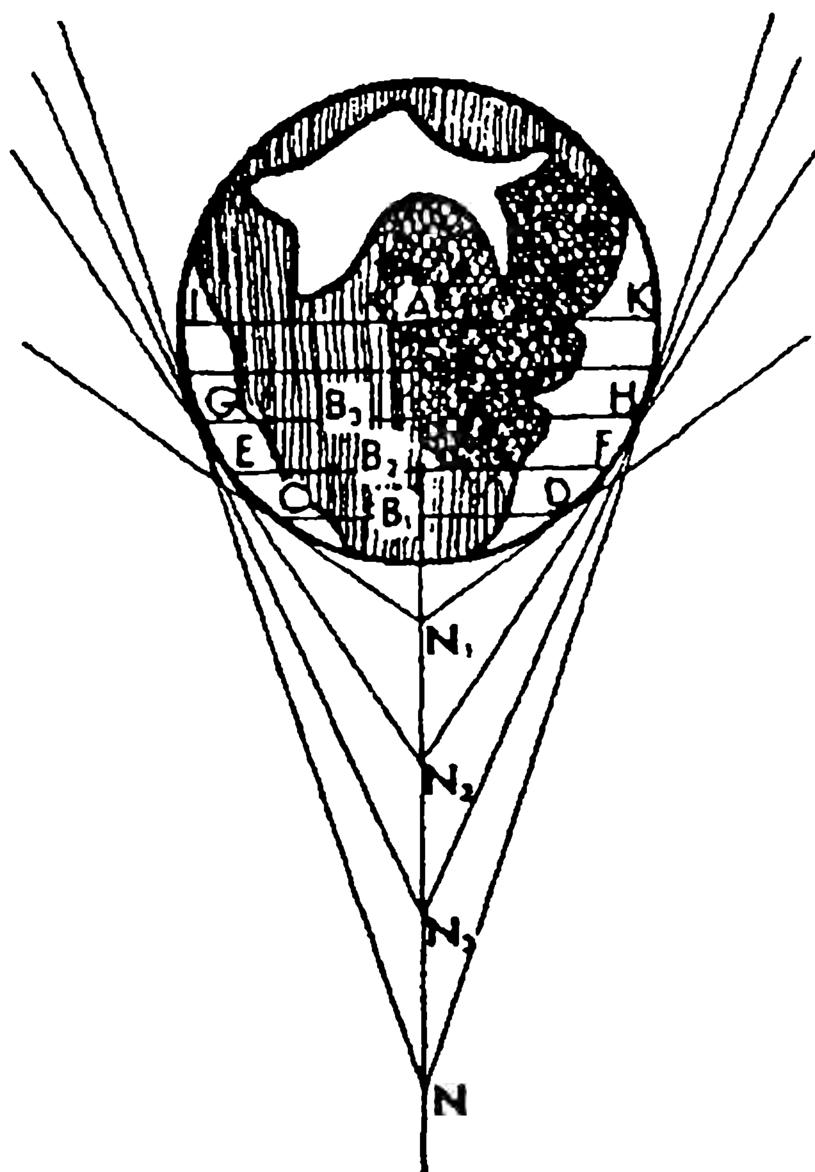
239. Smitho își propune să demonstreze că teza epicureană, conform căreia dimensiunile efective ale corpurilor luminoase nu diferă prea mult de cele vizibile omului, este greșită și că greșeala — relevată de unii astronomi atît din Antichitate cît și din Evul Mediu — se poate dovedi geometric, prin raportul existent între dimensiunile unui corp ceresc și forma umbrei pe care, în diferite circumstanțe, el o proiectează. Bruno studiase și predase astronomia la Noli, între 1576 și 1577, apoi la Toulouse, între 1578 și 1591. Totuși, ultima afirmație, referitoare la proiecția umbrei pămîntului luminat de soare asupra lui Mercur, nu poate fi verificată prin calcule nici în sistemul ptolemaic nici în cel copernican. Nu se știe în baza căror calcule face Bruno această afirmație. (G.A. 359)

240. Deși răspîndită, ideea că stelele și-ar primi toate lumina de la soare nu era totuși, în epocă, unanim împărtășită.

241. Figura originală are, din nou, notațiile greșite. Dăm în continuare varianta refăcută (preluată din ed. Les Belles Lettres, 1994, cit.).

242. Fizic nu există nici o distanță, oricît de mare, din care sursa N să poată lumina jumătatea opacă a emisferei. După R. Armerio (*ed. cit.*) afirmația lui Bruno ar putea avea sens numai într-un context metafizic.

243. Este vorba de linia IK din fig. 3'.




[FIG. 3']

244. După Aristotel (*Fizica*, III), infinitul în act este o imposibilitate, dar există două posibilități de infinit în potență: cel al numerelor și cel al mărimilor. Bruno va mai polemiza și în alte dialoguri cu matematicienii care susțin divizibilitatea la infinit a continuului.

245. Observația este preluată de Bruno de la Cusanus (*De docta ignorantia*, II, 12), care derivă de aici și afirmația că pămîntul, arătînd în depărtare ca o stea, este la fel de nobil ca stelele. (N.T. 1002)

246. Cusanus (*De docta ignorantia*, II, 12) presupune că soarele ar avea un miez terestru și un înveliș exterior strălucitor de foc, dar nu afirmă că lucrul acesta s-ar putea observa cu ochiul liber. Bruno aclamă aici intuiția genială a lui Cusanus privind

petele solare care urmau a fi descoperite mult mai tîrziu de Galilei.

247. Bruno are dreptate în ceea ce privește dispariția eclipselor de soare în cazul unei luni foarte îndepărtate de pămînt; greșește însă cînd afirmă că o lună mai îndepărtată de pămînt ar deveni mai luminoasă văzută de pe el.

248. Bruno, ca și Cusanus, ia în calcul posibilitatea ca și ceilalți aștri să fie locuiți asemeni pămîntului. Dar ideea locuirii lunii străbate, mai în glumă mai în serios, și literatura Renașterii.

249. Nundinio citează practic din Aristotel, *Despre Cer*, II, 14.

250. Într-adevăr, sistemul copernican păstrează imaginea universului finit și delimitat de sfera stelelor fixe, în centrul căruia se află, nemișcat, soarele, în jurul lui învîrtindu-se pe orbite perfect circulare cele șapte planete. Sub acest aspect, teoria lui Copernic nu introduce elemente noi față de cea ptolemaică. Bruno însă, preluînd de la Cusanus ideea legăturii organice existente între cauza infinită și efectul infinit, deplasează raționamentul lui Copernic din planul fizicii în cel al metafizicii și trece de la teza heliocentristă la cea a universului infinit și fără centru.

251. Ca și la Cusanus, la Bruno noțiunea de „centru" sau „margine" dispare în ipoteza unui univers infinit, menținîndu-se numai în sens relativ, pentru a indica poziția unor corpuri în raport cu altele.

252. Într-adevăr, încă de dinainte de Ptolemeu, urmînd teza exprimată de Aristotel în *Fizica*, după care toate corpurile cerești au orbite perfect circulare, astronomii încercaseră diverse corecții impuse de observațiile empirice, introducînd, de pildă, teoria epiciclurilor.

253. Această teză este amplu dezbătută de Bruno în dialogul *Despre infinit, univers și lumi.*

254. „A cincea esență" era, după Aristotel, „primul corp" sau „eterul" care alcătuiește lumea „supralunară".

255. Conform interpretării medievale a fizicii aristotelice, planetele nu erau decît părți mai dense ale aceleiași substanțe care alcătuiau sferele cerești.

256. A nu se pierde din vedere că, așa cum spune imediat Teofilo, pentru Bruno universul este un mare animal și toate părțile sale componente sînt de asemeni vii. Teza era destul de răspîndită în Renaștere, fiind împărtășită de Marsilio Ficino, Leonardo da Vinci sau Girolamo Fracastoro.

257. Adică aristotelician.

258. Aristotel lega căldura de lumină deoarece considera că amîndouă provin din frecarea aerului de sfera care transportă soarele. Unii comentatori ai Stagiritului (precum Simplicius sau Averroes) au abordat cu destulă dificultate și reținere această teză. Dimpotrivă, teoria că lumina ar fi generatoare de căldură va fi sprijintă mai degrabă de gînditori antiaristotelicieni, precum Francesco Patrizi, Bernardino Telesio sau Tommaso Campanella, care neagă existența „celei de a cincea esențe“ și atribuie lumina și căldura direct aștrilor și cerului. Bruno se servește aici de această teză pentru a nega orice deosebire dintre lumea „sublunară“ și cea „supralunară“ și a investi pămîntul cu o demnitate egală cu a celorlalți aștri.

259. Este vorba despre Lucian din Samosata (sec.II d.C.), sofist și scriitor satiric grec. Lucian de fapt afirmă explicit intenția parodică a născocirilor sale privitoare la locuitorii altor planete.

260. Teza, provenită din comentariile la dialogul platonic *Timaios*, după care aștrii ar fi „animale divine“, este reluată de Plotin iar apoi, în Renaștere, de Marsilio Ficino. În operele lui Bruno această temă este dezbătută în conexiune cu concepția privitoare la primatul vieții.

261. Bruno aduce aici o critică directă doctrinei aristotelice (*Metafizica*, XII) privitoare la sferele cerești și la motoarele lor separate.

262. Această temă fusese deja dezvoltată de Bruno în *Sigillus Sigillorum*, în legătură cu doctrina vieții unice care animă orice existență din univers, și va fi reluată și în dialogul *Despre infinit, univers și lumi.*

263. Giovanni Aquilecchia, ilustru comentator al lui Bruno, se întreabă aici dacă tăcerea lui Nundinio este semnul admirației pe care i-o trezește Nolanul sau al spaimei în fața unei atari erezii (*ed. cit.*, p. 362).

264. Cei doi doctori de la Oxford cu care polemizează Bruno trebuie să fi fost într-adevăr licențiați în medicină, căci facultatea de medicină era, pe vremea aceea, singura de la Oxford unde se preda și astronomia. De altminteri, Bruno spune explicit de mai multe ori că sînt medici și la fel va repeta la proces. (L.F. 303)

265. În *Despre cauză, principiu și unu.*

266. „Cu « de ce » și « cum », orice măgar știe să ducă discuția mai departe“.

267. Obiecția fusese deja respinsă de Copernic, care le-o atribuise lui Aristotel și Ptolemeu.

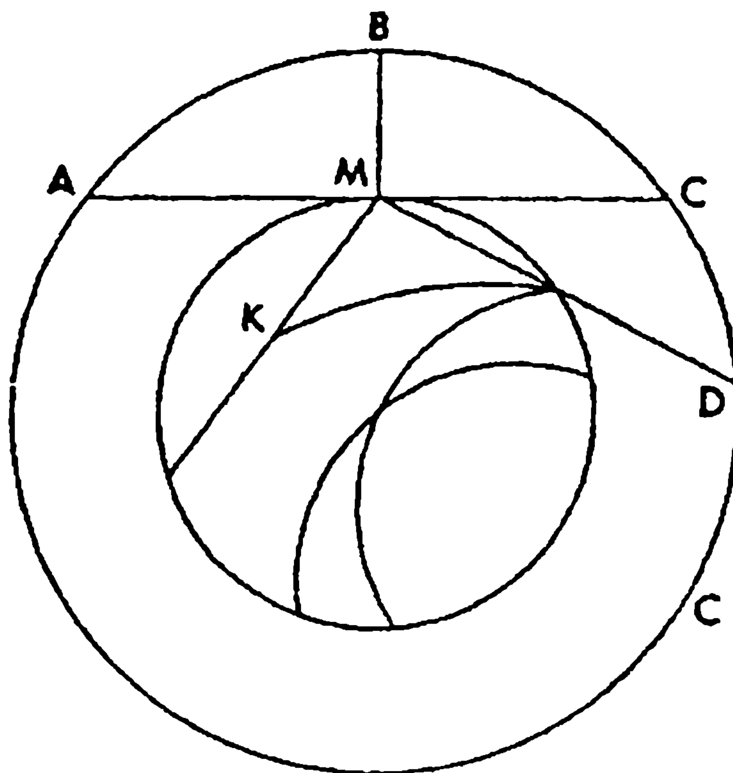
268. Aristotel, *Meteora*, 340 b – 341 a.

269. Platon, *Fedon*, 109 b–e. Bruno preia mitul povestit de Platon pentru a înfățișa care este soarta sufletelor după moarte, și îl privește în lumina teoriei copernicane.

270. Adică marea. În mitologie, Anfitrite era nimfa marină, fiică a lui Okeanos și Tetis și soție a lui Neptun.

271. Bruno vrea să spună că oricît ar fi de adînci, depresiunile existente pe suprafața pămîntului sînt întotdeauna îndeajuns de întinse pentru a permite omului să vadă toată emisfera. Nolanul se situează și aici pe o poziție critică față de gnoseologia epicureică, susținînd necesitatea ca datele oferite de simțuri să fie integrate într-un sistem de gîndire mai general, elaborat de intelect.

272. În figura originală, linia MD nu e trasată corect. Dăm aici figura corectată, conform ediției citate anterior.




[FIG. 5']

273. Obiecția înălțimii munților apărea mai totdeauna în disputele pe tema rotunjimii pămîntului. Este prezentă și la Galilei, în *Sidereus nuncius*.

274. Legenda, care apare nu numai la Alexandru din Afrodisia ci și la Plutarh, Philopon etc., povestește că semnele trasate în cenușa animalelor sacrificate pe vîrful acestui munte ar fi fost descoperite intacte după un an de zile: de aici concluzia că la asemenea altitudini aerul ar fi întotdeauna nemișcat și senin. (N.T. 1014)

275. Aristotel, *Despre cer*, II, 14.

276. Figura 6, care logic ar trebui să ilustreze această demonstrație, pare însă total desprinsă de argumentația bruniană și nu poartă nici o notație. Unii exegeți, înclinați spre o lectură hermetizantă și mistică a oricărui text brunian, au întrevăzut în această necorespondență între figurile și descrierile matematice ale lui Bruno diferite sensuri ascunse. Nu împărtășim această scuză.

277. A.Koyré (*Etudes galiléennes*, 1939, reed. Paris, 1966) a subliniat originalitatea și gîndirea pătrunzătoare a lui Bruno dovedite de acest exemplu al corabiei, care depășește gîndirea lui Copernic și care, chiar dacă lacunar din punctul de vedere al unei explicații științifice suficiente, îi va servi și lui Galilei care cu siguranță a avut cunoștință de el.

278. „Așa să fie".

279. Care este motivul adevărat al obiecției ridicate de Nundinio la teoria mișcării pămîntului. Merită însă subliniat procedeul naratologic șocant al lui Bruno, întîlnit și în alte dialoguri, dar îndeosebi în comedia sa *Candelaio*, de a-l introduce pe cititor într-o discuție deja începută, și deci pentru el eliptică.

280. Pasajul cel mai citat în epocă drept argument împotriva doctrinei copernicane era *Ecleziastul*, I, 5–6.

281. Bruno face o delimitare clară, discutată deja în Renaștere și grea de semnificații ulterioare, între teologie pe de o parte și filozofie și știință, pe de altă parte. La scurtă vreme după el, Galilei va face distincție și între ultimele două. Aici Bruno propune interpretarea, reluată puțin altfel și de Galilei, după care Sfînta Scriptură ar avea finalități practice și nu teoretice; prin urmare ea nu-i poate ajuta pe filozofii naturii, dar poate învăța mulțimile neștiutoare și necivilizate cum trebuie să trăiască omul în comunitate. Interpretarea aceasta se opunea pe față opiniei teologilor din acea vreme care, aproape toți, apărau ideea că Dumnezeu i-ar fi dat lui Adam, iar apoi profeților, cunoașterea lucrurilor naturale.

282. Transpare din acest pasaj ideea lui Bruno, importantă pentru toată creația sa, privitoare la interpretarea unui text și a limitelor de valabilitate specifice fiecărui limbaj. După Bruno, înțelegerea unui text începe cu depistarea scopurilor și destinatarilor săi. De aceea și o interpretare corectă a Scripturii trebuie să țină seama de scopul eminamente moral urmărit de profeți care, acționînd la nivelul comunicării cu masele, luminează mulțimile scoțîndu-le din starea de „barbarie" și educîndu-le întru

o viață armonios asociată. Profetul părăsește deliberat cercetarea adevărului naturii pentru a-și dedica discursul educării mulțimilor. Și tot de aceea, limbajul folosit de profet (idee dezvoltată minunat de Galilei) nu poate să fie decît simplu, concret, sugestiv și eficient în raport cu capacitatea și interesul decodării de către destinatarii săi. Filozoful, dimpotrivă, caută să comunice adevăruri puțin vizibile sau total inaccesibile celor mulți și, pentru a o face, trebuie să opereze o profundă transformare și resemantizare a limbajului comun. Limbajul filozofului poate de aceea părea obscur neinițiaților.

283. Reîntîlnim și aici concepția elitistă a lui Bruno, specifică gîndirii Renașterii, ale cărei origini le-am mai pomenit.

284. Teolog arab, Al-Ghazîlî (1058–1111), tradus în latină doar parțial și deci parțial cunoscut în Evul Mediu și Renaștere, a fost în realitate un critic acerb al filozofiei, care ar aspira să concureze certitudinile absolute oferite de Coran. Bruno îi atribuie acestuia, greșit dar poate cu intenție, interpretarea în cheie civilă pragmatică a religiei care, de fapt, îi aparține lui Averroes.

285. Găsim aici una dintre temele fundamentale ale lui Bruno, anume legătura strînsă care unește legea, religia și viața în societate. Eficacitatea legilor și valoarea religiei trebuie necontenit măsurate după efectele pe care le produc la nivelul vieții sociale.

286. *Ecleziastul*, I, 5–6.

287. Bruno insistă din nou asupra necesității de a înțelege caracterul specific al limbii scripturilor. A confunda limbajul legii cu limbajul adevărului este, așadar, „o nebunie" care riscă să compromită ambele discipline.

288. *Genesa*, I, 16.

289. Observă Aquilecchia (*ed. cit.*, p 366) că pînă aici întrebările puse de Bruno nu diferă de cele ale interpreților tradiționali ai Bibliei. De aici încolo însă, ele (imaginarea pămîntului ca un astru strălucitor și presupunerea că Moise cunoștea adevărul naturii, dar l-a ascuns pentru a rămîne la nivelul de înțelegere al norodului) sînt noi și tulburătoare.

290. Bruno reia aici ipoteza că, din pricina marilor suprafețe de apă care reflectă lumina, pămîntul ar putea apărea, la mare distanță, ca un astru strălucitor. Ideea va fi contrazisă curînd de Kepler și de Galilei.

291. Tăcerea lui Moise asupra creării îngerilor a preocupat pe mai mulți dintre marii exegeți ai Bibliei, printre care Sfîntul Augustin și Sfîntul Toma d'Aquino.

292. Bruno refuză orice interpretare literală a textului biblic, dar prin chiar aceasta, el îi atribuie o pluralitate de sensuri și registre stilistice. Dintre ele, valoarea filozofică iese la lumină, după opinia lui, numai acolo unde intenția moralizatoare și civică a textului trece în planul al doilea. Interpreții „pedanți", care acceptă sensul literal al Scripturii, nu pot diferenția, după Bruno, ceea ce în el este metaforă de ceea ce este adevăr.

293. Profunzimea și complexitatea cărții lui *Iov* sînt afirmate de Bruno și în *De magia* și în *De monade*.

294. *Iov*, XXV, 2.

295. Căldura și frigul sînt cele două principii active ale lumii fizice în concepția lui Bernardino Telesio, a cărui operă îi era sigur cunoscută lui Bruno. Dar Bruno, prin viziunea universului infinit populat de pămînturi și de sori, se îndepărtează fundamental atît de cea ptolemaică a lui Telesio, cît și de cea biblică.

296. *Genesa*, I, 7. În textul biblic, „firmamentul" (termen folosit în *Vulgata*) denumește cupola solidă și aparentă a cerului, și nu stratul infinit de aer pe care îl închipuie Bruno. De asemeni, interpretarea pe care o dă Nolanul apelor superioare și inferioare este cu totul originală.

297. Bruno, cu aceeași energie cu care combate interpretarea literală a Bibliei, combate și îngîmfarea acelora care își închipuie că pot să răstălmăcească sensul cărții sfinte cum le trece lor prin cap.

298. Această convingere, cu specificațiile imediat următoare, Bruno o reia și în *Despre cauză, principiu și unu* și o va susține neclintit și la proces.

299. Așa cum se va vedea și în *Despre cauză, principiu și unu*, pentru Bruno, adevărul, deși greu de întrevăzut, nu dispare niciodată din orizontul cunoașterii omenești.

300. În această expresie se întrevede una dintre caracteristicile constitutive ale filozofiei bruniene: tensiunea înspre efectul practic.

301. Jupiter, părintele zeilor.

302. Ovidiu, *Metamorfoze*, I, 177–181.

303. În mitologie, Licaon, regele Arcadiei, îi oferă lui Zeus ca mîncare carnea unui copil ucis, drept care este fulgerat, laolaltă cu cei cincizeci de fii ai săi, de către acesta.

304. „Lanțul său de aur, colierul său aurit".

305. Imaginea, sarcastică și nu lipsită de amărăciune, nu este doar o simplă opoziție între modestia și sărăcia Nolanului și bogăția trufașă a interlocutorului său, ci este și o temă platonică și

neoplatonică, reluată de Bruno în parabola silenică: aspectul exterior, sărăcăcios și șleampăt al lui Socrate ascunde în interior un spirit divin.

306. Însemn al celor care obțineau, în Anglia, diploma academică de doctor.

307. Insistența ironică a lui Bruno asupra gesturilor studiate ale adversarului are rostul de a scoate în evidență și mai mult grosolănia comportării și raționamentului acestuia, prezentate în continuare.

308. „Te crezi cumva primul dintre filozofi?"

309. „Unde mergi, Doamne, unde mergi?" (reluare ironică a întrebării puse, în *Evanghelie*, lui Isus). „Și dacă aș fi primul dintre filozofi? Și dacă eu n-aș vrea să mă înclin în fața lui Aristotel și a altor filozofi, mai mult decît se înclină ei în fața mea? Rezultă cumva de aici că pămîntul este centrul imobil al lumii?"

310. „ De ce, dacă pămîntul este cel care se mișcă, steaua Marte apare cînd mai mare cînd mai mică?"

311. „În natură".

312. În latină *torquatus* înseamnă purtător de colier.

313. Exemplul este ales tocmai pentru că, în sistemul geocentric, această problemă, a schimbării aparente a dimensiunii planetei Marte, era deosebit de spinoasă: Ptolemeu, pentru a o rezolva, atribuise sferei cerești a lui Marte o grosime mult mai mare decît a celorlalte ceruri. Sistemul copernican, susținut de Bruno, explica mai bine asemenea variații.

314. Bruno, conform ideii sale că, spre deosebire de filozofi, matematicienii nu pot ajunge la o cunoaștere adevărată a naturii, pentru că ei închid complexa viață a universului în modele rigide și abstracte, se consideră dispensat de obligația de a verifica calculele despre care vorbește și așadar ignoră că între calculele astronomilor ptolemeici și cele ale lui Copernic, continuate de Kepler, exista o mare neconcordanță. (N.T.1034)

315. Sarcina filozofului este, după Bruno, aceea de a studia fenomenele în specificitatea lor individuală.

316. „Decorat cu aur".

317. „Adică" Lîna de aur: Ordinul „Lîna de aur", înaltă distincție cavalerească, fondat în 1429. Referirea este ironică și face evident aluzie la cele două colane de aur pe care le poartă Torquato.

318. Urmînd Scriptura (*Daniel*, VII, 10), îngerii ar fi aștrii fără de număr, slujitori ai lui Dumnezeu, pentru unii vizibili, pentru alții nu.

319. Bruno descrie aici, dintr-o perspectivă „finalistă" absentă la Copernic, mişcările pămîntului: mişcarea de rotaţie, cea de revoluţie şi cea de declinaţie căreia îi atribuie transformările geologice.

320. Nu este limpede la cine se referă Bruno, poate la şcoala epicureică, dar este sigur că fraza conţine o polemică la adresa lui Aristotel.

321. „La fapte, la fapte, la fapte".

322. „Acestea sînt fapte, fapte, fapte".

323. Cu ceva „concret".

324. „Navighează spre Anticyra" (v. nota 115), ceea ce înseamnă „a luat-o razna". Torquato, opunînd argumentelor Nolanului o replică erudită de sorginte umanistă, încearcă de fapt să devieze raţionamentul dinspre fapte înspre cuvinte.

325. Violenţa acestei fraze precum şi referirea la sărbătorile creştine sînt ecoul unei situaţii culturale şi religioase precise: discuţia se poartă în perioada în care doctorii de la Oxford — aripa cea mai radicală a protestantismului englez şi cea mai riguros aristotelică — întreprind o drastică epurare ideologică a bibliotecilor şi colegiilor de textele şi comentariile catolice „papistaşe". (F.A.Y.11–28)

326. Joc de cuvinte: Torquato purta două lanţuri sau colane de aur.

327. Aceste cuvinte ale lui Bruno l-au supărat pe Fulke Greville care, după publicarea *Cinei*, i-a retras Nolanului prietenia sa.

328. Prima prezentare la o dispută publică a lui Bruno în Anglia are loc la Oxford, în iunie 1583, unde Nolanul sosea în suita prinţului polonez Albert Laski. La recomandarea Elisabetei I, acestuia i se face o primire fastuoasă, în care erau prevăzute şi dispute teologice. Atunci i se oferă şi lui Bruno posibilitatea de a ţine un ciclu de lecţii, care se vor întrerupe însă brusc, în luna august a aceluiaşi an.

329. Personajul a fost identificat de biografii lui Bruno ca fiind John Underhill.

330. „Despre nemurirea sufletului" şi despre „a cincea sferă". În tratarea acestor două teme, Bruno relua în lecţiile sale de la Oxford terminologia hermetică folosită de Marsilio Ficino în *De vita coelitus comparanda*, de aceea prelegerile sale au fost luate drept un plagiat şi autorul obligat să plece. Deşi Bruno folosea cu generozitate materialul ficinian, ţinta lui însă, care viza susţinerea cosmografiei copernicane, era diferită de a lui Ficino

și, de fapt, această susținere stîrnise opoziția neechivocă a doctorilor de la Oxford.

331. „Unde este apogeul soarelui?"

332. Întrebarea este, într-adevăr lipsită de sens, deoarece în sistemul copernican, apogeul și perigeul (respectiv distanța maximă și minimă față de pămînt a unui corp ceresc) nu au nici un rol în determinarea poziției aștrilor, căci orbitele lor au ca centru soarele și nu pămîntul.

333. „Cîte sînt Sfintele Taine ale Bisericii? [Apogeul] se află în dreptul celui de al douăzecilea grad al Cancerului, iar contrarul său [perigeul] în dreptul celui de al zecelea sau o sutălea grad al Capricornului." Răspunsul Nolanului este ironic și intenționează să le facă evidentă celorlalți prostia interlocutorului său.

334. Clopotnița catedralei Saint Paul din Londra pierise în incendiul din 1561.

335. „Cum, de ce și unde."

336. „A opta sferă mobilă."

337. „Privește, taci și învață: eu am să ți-i explic pe Ptolemeu și pe Copernic."

338. „Uneori și porcii se adresează Minervei": proverb antic comentat de Erasm în *Adagii*, I, 1, 40.

339. „Sfera nemișcată a stelelor fixe."

340. Figura oferită în textul original nu coincide din nou cu descrierea făcută de Teofilo. Lipsesc denumirile aștrilor și, în partea de jos, care ar trebui să ilustreze sistemul copernican, poziția pămînt-lună este defectuoasă. Reproducem alăturat (fig. 7') desenul parțial corectat, cf. *ed.cit.*

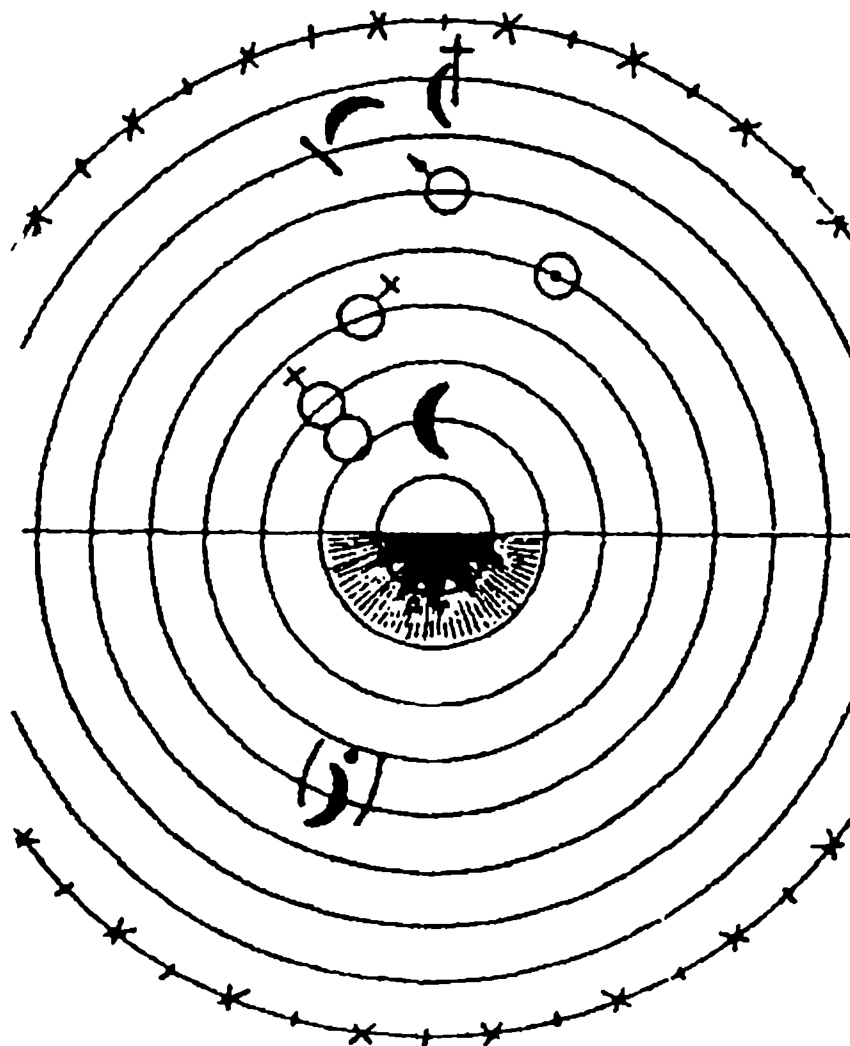
341. Indicație greșită: de sus în jos este al cincilea cerc, de sus în jos al patrulea cel pe care Torquato desenează un punct pe care îl denumește centru al unui epiciclu. În acest punct însă figura nu are nici o notație.

342. „Taci, taci: vrei oare să mi-l explici mie pe Copernic?"

343. *De revolutionibus orbium caelestium*, probabil ediția princeps din 1543.

344. Torquato îl interpretează corect pe Copernic. Nu este vorba de al treilea cerc ci de a treia sferă, delimitată de cercul al treilea și al cincilea socotind de la soare. Cercul al patrulea este orbita mișcării de revoluție a Pămîntului, reprezentat ca un punct înconjurat de epiciclul lunii. Reproducem alăturat (fig. 7", p. 286) desenul lui Copernic. (G.A. 372–373)

PTOLEMAEVS



COPERNICVS

[FIG. 7']

345. Textul lui Copernic nu spune ce crede Bruno, că pămîntul și luna ar avea același epiciclu, ci că sfera revoluției pămîntului conține atît pămîntul cît și luna și epiciclul acesteia.

346. Virgiliu, *Eneida*, IV, 522–525: „Era noapte și trupurile obosite de trudă se cufundaseră pretutindeni în somn, se odihneau și pădurile și cumplitele mări, la ceasul cînd astrele ajung, în punctul cel mai înalt al drumului lor, cînd întreg pămîntul și animalele tac“.

347. Din nou Bruno îl apreciază pe Copernic ca matematician, dar nu ca filozof.

348. „Și eu la fel. Vă salut.“

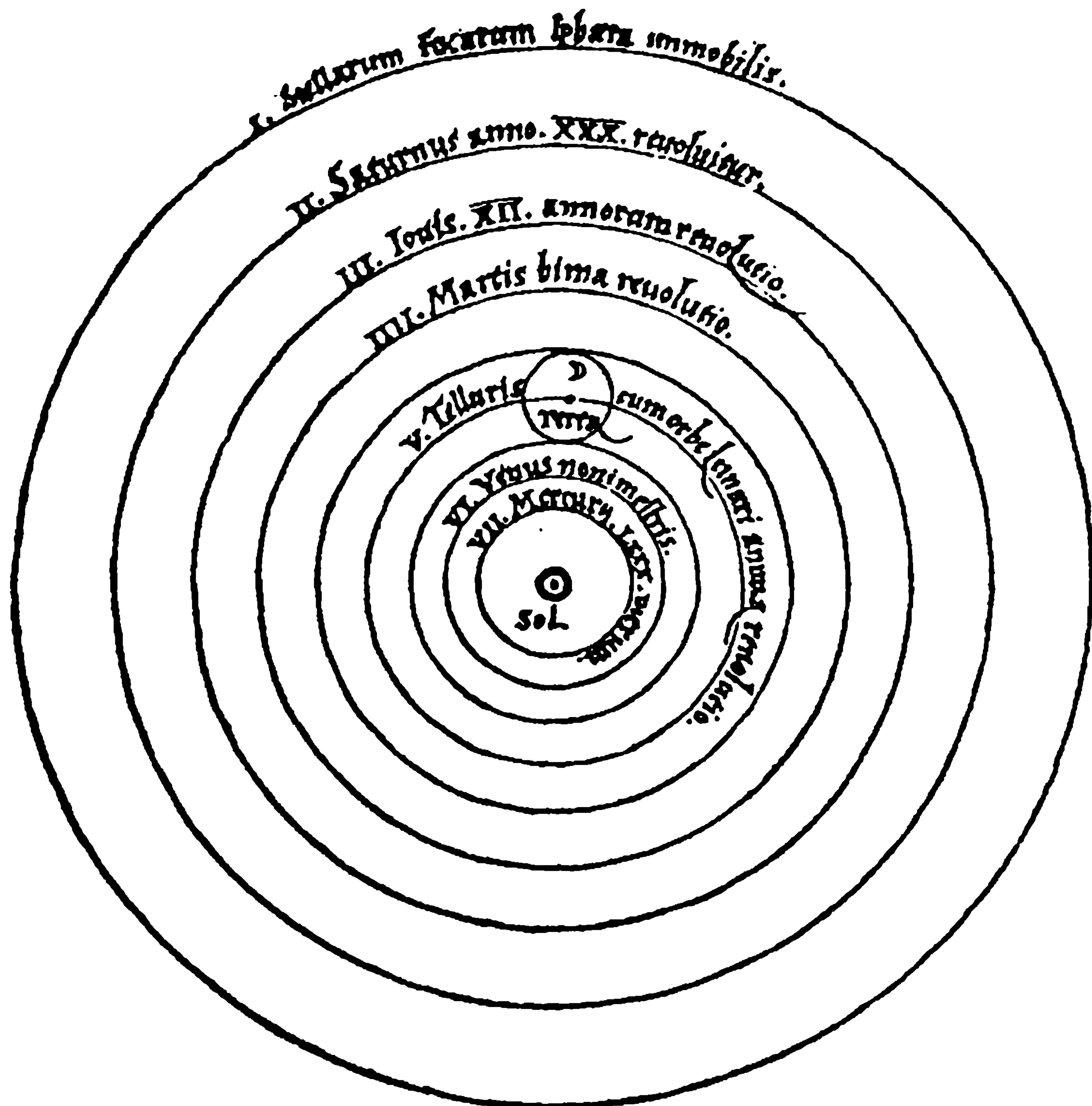
349. „Bine zis.“

350. Floarea soarelui.

351. De exemplu.

352. „Sînt chestiuni prea grele.“

353. „Nu și după mine.“




[FIG. 7"]

354. În perspectiva unică a animației universale, Bruno face totuși aici o deosebire esențială între soarta existențelor individuale mici sau a părților, pe de o parte, și soarta corpurilor cerești, pe de alta. Primele, cuprinse în mișcarea continuă de regenerare cosmică, mor transformîndu-se în alte existențe individuale. La nivelul aștrilor, primenirea are loc continuu, dar pe rînd, prin moartea și transformarea părților, dar nu a corpului astrului în totalitatea sa. Această fază a gîndirii lui Bruno, în care „lumile“ s-ar bucura de o poziție ontologic privilegiată în raport cu părțile sau existențele individuale, va fi depășită mai tîrziu.

355. Apariția cometei din 1577 reaprinsese vechea dezbatere referitoare la natura și mișcarea acestor corpuri cerești. Bruno

reia aici numai trei dintre numeroasele specii de comete catalogate pînă în vremea lui.

356. Rotația soarelui fusese avansată ca ipoteză și de Platon și de Bernardino Telesio.

357. Ideea soarelui alcătuit din foc apărea la Bernardino Telesio, dar nu la Copernic. În schimb teoria expusă aici de Bruno cu referire la flacăra și aburul terestru este asemănătoare cu pasajul copernican din *De revolutionibus*, I, 8.

358. Prin mișcare locală Bruno înțelege aici, cum se va vedea mai departe, continua primenire din interiorul fiecărui lucru existent, prin moartea sau modificarea părților sale alcătuitoare.

359. Teoria perpetuării ca specie acolo unde nu e posibilă perpetuarea ca individ se găsește și la Aristotel (*Generația animalelor*, II,1).

360. Ideea va fi reluată și în *De l'infinito, universo e mondi*, dar mai tîrziu, în operele latine, Bruno va admite și perisabilitatea lumilor, deci și a pămîntului, care se pot dizolva sau preschimba înăuntrul unui univers infinit care el este, însă, indestructibil.

361. Tema va fi dezvoltată și în *Despre cauză, principiu și unu*. Bruno rezumă aici două teze fundamentale ale ontologiei sale: una este distincția între o materie absolută, eternă și universală, care stă la baza a tot ceea ce există, și materia care este constituită ca părți alcătuitoare ale corpurilor compuse, care este într-o continuă transformare; a doua, că mișcarea, ca perpetuă reînnoire, este un aspect constitutiv al materiei și nu poate fi disociată de aceasta.

362. Aristotel, *Meteorologicele*, I, 14, 351a – 352b. În *De rerum principiis*, N III, Bruno leagă afirmațiile lui Aristotel privitoare la mișcare de un raționament astrologic care dorește să găsească o ordine ciclică în perpetua schimbare a lucrurilor.

363. Oraș din vechiul Egipt.

364. Există doi sfinți din Nola cu acest nume. Bruno se referă probabil la San Felice, episcop de Nola, mort în 483.

365. Santa Maria del Porto, în apropiere de Nola.

366. Bruno se înșeală: cultura viței de vie este atestată de istoricii latini și pe vremea lui Cezar.

367. Bruno folosește terminologia ptolemaică unde Libia denumește generic nordul Africii.

368. „Din cauza soarelui și a mișcării circulare."

369. „Din cauza mișcării circulare a soarelui."

370. Se pare că Bruno se referă la mişcarea de precesie, care are loc foarte lent în sens contrar mişcării de rotaţie. Această mişcare era într-adevăr necunoscută pe vremea lui Aristotel. Nu se ştie însă la cine face aluzie Bruno prin verbul „a bănui".

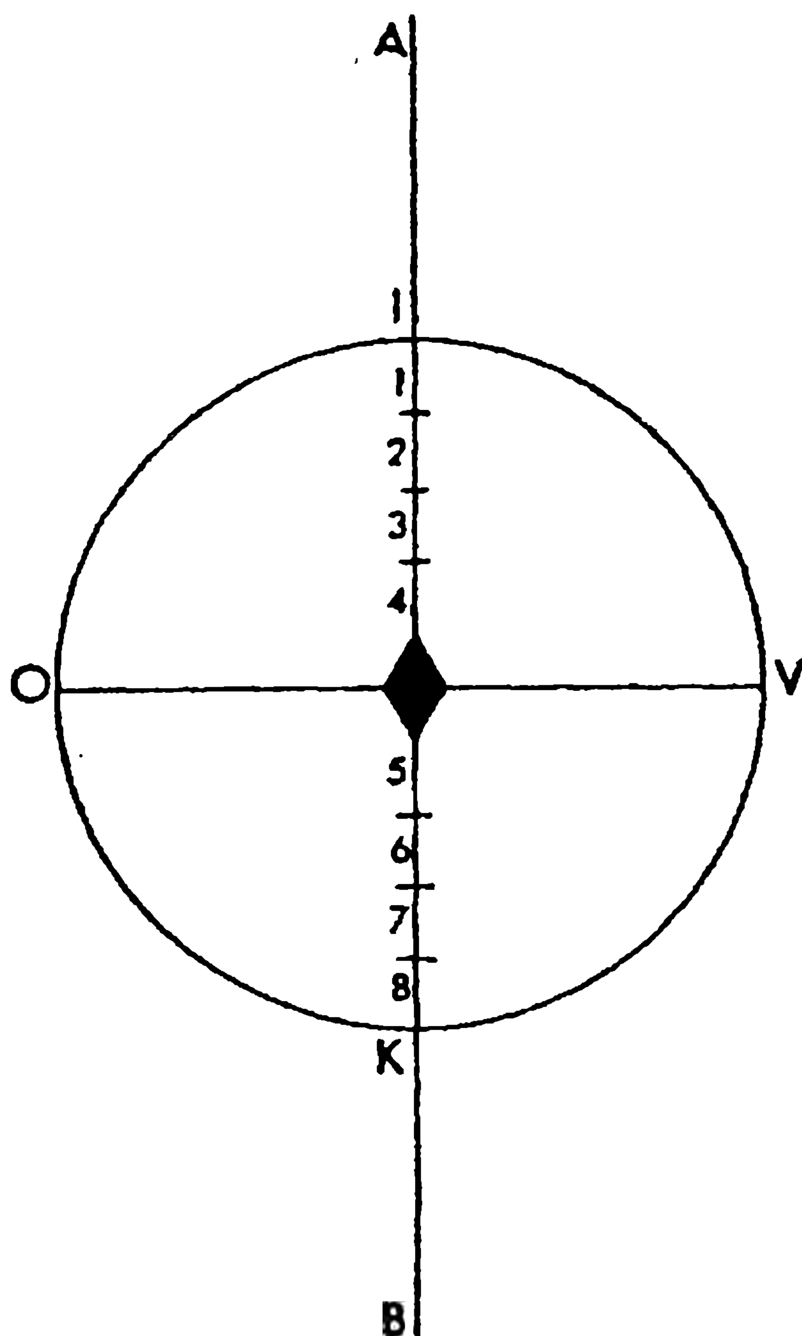
371. Bruno dă aici o interpretare liberă şi personală teoriei lui Copernic. Teoria mişcării universale legîndu-se strîns la Bruno cu cea a animaţiei universale, el consideră că mişcările pămîntului există şi trebuie să existe pentru că el este un organism viu.

372. Mai tîrziu, în operele latine, Bruno renunţă la ultimele două mişcări.

373. Denumirea sub care traducătorii arabi au răspîndit tratatul de astronomie al lui Ptolemeu.

374. Este vorba de astronomii lui Alfons al X-lea al Castiliei, care la mijlocul secolului al XII-lea au adus o serie de modificări şi îmbunătăţiri sistemului ptolemaic.

375. Durata anului cosmic este probabil luată de Bruno din *Tablele alfonsine*. Mai tîrziu (în *Alungarea bestiei triumfătoare*)



[FIG. 9']

el o va calcula la 36 000 de ani, în vreme ce Copernic o socotea de 25 816 ani.

376. Teoria trepidației apare încă la astronomii din Antichitate.

377. Figura 9, care ar trebui să ilustreze exemplul din text, diferă din nou de litera textului, B din text corespunzînd cu E din figură. Dăm, ca mai sus, imaginea corectată cf. *ed.cit.*

378. Colurii sînt cele două cercuri maxime ale sferei cerești, care trec pe la poli și prin punctele echinocțiale.

379. „Nu există deci o regulă? Va trebui să recurgem mereu la noi teorii?"

380. Fie este vorba de un dialog brunian dispărut sau nescris, fie Bruno se gîndește la *Alungarea bestiei triumfătoare* (1584) unde, în dialogul al treilea se face aluzie la Purgatoriu.

381. Nu întîmplător Prudenzio adresează echivoc invocația sa atît personajului Teofilo cît și lui Bruno însuși, care în acest moment se contopesc.

382. Momos este zeul satirei, care are privilegiul de a-i critica și batjocori pe zei.

383. Conform legendei, Timon din Atena, ruinîndu-se, își pierde toți prietenii. Redevenind bogat, el rămîne însă fără încredere în oameni.

384. Regele Troiei.

385. A poporului roman.

386. „Vă conjur."

387. Filozoful cinic, Anaxarh (sec. IV î.C.) a murit strivit într-o mare piuliță, din ordinul tiranului Nicocreon.

388. Laocoon, erou troian, sacerdot al lui Apolo, i-a îndemnat pe troieni să nu bage în cetate calul troian. Pentru a-l pedepsi, zeița Atena, care ținea partea grecilor, a trimis doi șerpi care l-au strangulat și pe el și pe cei doi fii ai săi. Episodul este povestit de Vergiliu (*Eneida*, II).

389. Roch din Montpellier (1295–1327), sfînt tămăduitor, patronul ciumaților, este înfățișat cu o plagă pe coapsă.

390. Primul, este fiul zeului Marte, dă numele rîului în care s-a aruncat din disperare; al doilea este divinitatea eponimă a Tibrului.

391. Cîrmaciul lui Enea: a fost îngropat pe un promontoriu care a primit numele său, în Lucania (sudul Italiei).

392. În mitologie, Menadele (numite și bacante, slujitoarele zeului Bachus) l-au sfîșiat în bucăți pe cîntărețul și poetul Orfeu.

393. Diomede, regele Traciei, este devorat de proprii cai, pe care obișnuia să-i hrănească cu carne de om. Polidor, fratele lui

Semeles: Bruno pare că face o confuzie cu o altă legendă privind devorarea unui om de către cai.

394. Pe scutul lui Perseu se afla capul Meduzei care împietrea pe oricine o privea în ochi.

395. Divinități infernale înfricoșătoare, cu părul făcut din șerpi, care îi persecutau pe păcătoși.

396. Prudenzio pronunță de fapt aici un blestem.

397. Zeița înțelepciunii.

398. Zeul medicinei.

399. Zeul mărilor.

400. Personaj din mitologie care a fost mîncat de iepe.

# CUPRINS

O dată cu arderea pe rug, în anul 1600, a lui Giordano Bruno, în istorie se stinge acea epocă a gîndirii în care cunoașterea era inseparabilă de eros și magie, în locul ei instaurîndu-se epoca științelor exacte și a tehnologiei moderne. Forța și originalitatea ultimului mare filozof al Renașterii italiene se regăsește din plin în stilul operei sale italiene, și în special în mustoasele și provocatoarele sale dialoguri filozofice, considerate o culme a ingeniozității verbale și o piatră de încercare pentru traducători. Ediția de față oferă pentru prima dată cititorului român seria completă a operei italiene a lui Bruno, alcătuită din șase dialoguri, împărțite de tradiția exegetică în dialoguri cosmologice: *Cina din miercurea cenușii*, *Despre cauză, principiu și unu*, *Despre infinit, univers și lumi*, și dialoguri morale: *Alungarea bestiei triumfătoare*, *Cabala calului pegasian*, *Despre eroicele avînturi*, cărora li se adaugă piesa de teatru *Lumînărarul*.

ISBN 973-50-0286-8
ISBN 973-50-0287-6

